Robert Rollinger
Christoph Ulf

Frauen und Geschlechter



Bilder – Rollen – Realitäten
in den Texten antiker
Autoren zwischen Antike und Mittelalter

Böhlau



Böhlau



Robert Rollinger/Christoph Ulf (Hg.)

Frauen und Geschlechter

Bilder – Rollen – Realitäten
in den Texten antiker Autoren zwischen Antike und Mittelalter

unter Mitarbeit von Kordula Schnegg

Böhlau Verlag Wien · Köln · Weimar

Gedruckt mit der Unterstützung durch:
Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung
Hypo Bank Tirol

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek:
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

ISBN 3-205-77509-6
ISBN 978-3-205-77509-6

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdruckes, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege, der Wiedergabe im Internet und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten.

© 2006 by Böhlau Verlag Ges.m.b.H. und Co.KG, Wien · Köln · Weimar
http://www.boehlau.at
http://www.boehlau.de

Umschlagabbildung:
Ein Philosoph und seine Schülerinnen und Schüler. Ausschnitt aus dem Plotin-Sarkophag im Vatikan
© Vatikanische Museen, Museo Gregorio Profano, Inv. 9504)

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlor- und säurefreiem Papier.

Druck: Druckmanagement s.r.o., CZ-692 01 Mikulov

Gedruckt in der Tschechischen Republik

Inhalt

Vorwort

Die vorliegenden beiden Bände mit dem sie verbindenden Haupttitel „Frauen und Geschlechter" stellen den Endpunkt eines langen Forschungsprojektes am Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik der Universität Innsbruck dar. Dieses Projekt wurde mit dem Ziel begonnen, Frauenbilder in der antiken Ethnographie zu analysieren. Über Zwischenstufen führte es schließlich zu einem die gesamte Antike – einschließlich des frühen Mittelalters – umfassenden Überblick, der sich insbesondere auf den Aspekt bezieht, wie sich Geschlechterverhältnisse in den antiken historiographischen Texten niederschlagen. Für diesen Überblick liegen nun – die beiden vorliegenden Bände eingerechnet – insgesamt vier Bände vor.

Mit dieser inhaltlichen Ausweitung war eine kontinuierliche Überprüfung und Modifizierung der methodologischen Grundlage für das Projekt verbunden. In der Einleitung zum zweiten der genannten insgesamt vier Bände mit dem Titel „Geschlechter – Frauen – Fremde Ethnien in antiker Ethnographie, Theorie und Realität" (Innsbruck 2002) wurde das klar ausgeführt. Im dritten Band, d.h. dem ersten der beiden vorliegenden Bände, wird diese Diskussion noch weitergeführt.

Auf der Basis des Forschungsprojektes war es möglich, einen vergleichsweise geschlossenen konzeptionellen Rahmen für die in die beiden neuen Bände aufgenommenen Studien vorzugeben. Seine Leitlinie, die Analyse geschlossener Texte unter dem Aspekt des Verhältnisses zwischen Autor, Text und Realität, wurde in fast allen Untersuchungen aufgegriffen. Auf diese Weise entstanden Analysen einzelner Texte, die wegen ihres grundsätzlichen Ansatzes auch auf Texte anderer Zeiten übertragbar sind. Sie sind daher nicht nur für Altertumswissenschaftler/Altertumswissenschaftlerinnen von Interesse, sondern ebenso auch für Mediävisten/Mediävistinnen und für alle philologisch und kulturgeschichtlich Interessierten.

Das erwähnte Forschungsprojekt – bestehend aus drei aneinander gereihten, durch den Fonds zur Förderung der Wissenschaft (FWF) evaluierten Einzelprojekten – verfügte über keine besonders üppig dotierte finanzielle Grundlage. Es hätte daher nicht die durch die vier Buchpublikationen dokumentierte breite Dimension annehmen können, wenn es nicht durch drei Workshops begleitet worden wäre, die in den Jahren 2000 und 2003 in Innsbruck durchgeführt wurden. Sie wurden von den Projektmitarbeiter/Projektmitar-

beiterinnen mit Unterstützung durch das Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik der Universität Innsbruck organisiert. Die über 70 Teilnehmerinnen und Teilnehmer an diesen Veranstaltungen machten es erst möglich, das Untersuchungsfeld in dem oben beschriebenen Umfang zu erweitern. Wenn am Ende der Einleitung zum zweiten der jetzt im Jahr 2006 publizierten Bände mit gewisser Befriedigung festgestellt wird, dass – in Verbindung mit der ebenfalls im Rahmen des Projekts erarbeiteten Datenbank „Frauen(bild) und Gender-Aspekte in der antiken Ethnographie (FRuGAE)" – mit den Beiträgen zu allen vier Bänden „ein Corpus präsentiert wird, das als Arbeitsgrundlage nicht nur für die zukünftige Diskussion auf dem Gebiet der Gender- und Frauenforschung in den Altertumswissenschaften, sondern auch in den historischen Nachbardisziplinen dienen soll und kann," so ist das wesentlich auch ein Verdienst all derer, welche die Projektvorgaben als Arbeitsrahmen akzeptiert haben.

In die Zufriedenheit über den Abschluss des Projektes mischte sich große Betroffenheit, als wir vom Ableben von Adolf Lippold und Martina Stemich erfahren mussten, die beide nicht nur durch ihre fachliche Kompetenz außerordentlich zum Gelingen der Workshops beigetragen hatten, sondern nicht weniger auch durch ihr freundliches und kommunikatives Wesen.

Der Dank, die Durchführung der Workshops durch die finanzielle Unterstützung ermöglicht zu haben, geht an folgende Institutionen:

Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur (Wien), Kulturabteilung des Landes Tirol, Kulturabteilung des Landes Vorarlberg, Frauenreferat der Stadt Innsbruck, Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

In den vorliegenden beiden Bänden sind die auf den zwei Workshops des Jahres 2003 vorgetragenen Beiträge in überarbeiteter Form enthalten. Dass die beiden Bände erst drei Jahre nach der Durchführung der Veranstaltung erscheinen, hat mehrere Gründe.

Es ist ein jedem Herausgeber bekannter und beinahe unvermeidlicher Sachverhalt, dass der Publikationsablauf umso schwieriger wird, je größer die Zahl der Beiträge ist. Doch das ist keine hinreichende Erklärung für den verspäteten Zeitpunkt der Publikation. Die Verzögerung wurde vor allem dadurch hervorgerufen, dass die beiden Bände vom FWF mit einem Druckkostenzuschuss großzügig unterstützt wurden. Für die Gewährung dieses Zuschusses war ein länger als erwartet dauerndes Begutachtungsverfahren notwendig. Die Einarbeitung der wenigen von den anonymen Gutachtern/Gutachterinnen angeregten Veränderungen schob das Erscheinen der Bände noch weiter hinaus.

Auf der anderen Seite steht dafür ein umfassend evaluiertes Produkt, das der Konzeption der Bände und damit des Projektes insgesamt, vor allem aber der Qualität der Beiträge das beste Zeugnis ausstellt – in Zeiten des auferlegten Zwanges derartiger Verfahren ein Merkmal, das sich festzuhalten lohnt.

Texte, die sich mit der Antike befassen, können keine einfachen Texte sein. Sie verlangen höchste Präzision und die Aufnahme von alten Sprachen, die in anderen Teilen der historischen Wissenschaften nicht gebräuchlich sind. So war der Verlag vor Probleme gestellt, die es gemeinsam mit den Herausgebern zu meistern galt. Das hier vorliegende Resultat ist das Ergebnis des Zusammenwirkens des stets bemühten Böhlau-Verlages mit seinen wechselnden Lektorinnen und Lektoren und den Herausgebern. Es sei an dieser Stelle dem immer ansprechbaren Böhlau-Verlag für die Zusammenarbeit gedankt.

Ganz besonderer Dank gebührt aber Kordula Schnegg, die die Bände über alle Fährnisse hinweg mit den Herausgebern begleitet und wesentlichen Anteil an ihrem Erscheinen hat. Unser Dank gilt auch Lisbeth Nagele für die im Sekretariat des Instituts für Alte Geschichte und Altorientalistik der Universität Innsbruck angefallene Arbeit, Irene Huber und Martin Mauersberg für die präzise Erstellung der Register.

Robert Rollinger Christoph Ulf

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

HELMUT BERNEDER, Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik, Universität Innsbruck, helmut.berneder@uibk.ac.at

RAPHAELA CZECH-SCHNEIDER, Seminar für Alte Geschichte, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, raschnei@uni-muenster.de

MAXIMILIAN DIESENBERGER, Institut für Mittelalterforschung, Österreichische Akademie der Wissenschaften, max.diesenberger@oeaw.ac.at

SABINE FICK, Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik, Universität Innsbruck, sabine.fick@uibk.ac.at

JUDITH W. GEORGE, Open University in Scotland, j.w.george@open.ac.uk

SABINE GREBE, School of Languages and Literatures/Classics, University of Guelph, sgrebe@uoguelph.ca

LINDA-MARIE GÜNTHER, Historisches Institut/Alte Geschichte, Ruhr-Universität Bochum, linda-marie.guenther@ruhr-uni-bochum.de

UDO HARTMANN, Institut für Geschichtswissenschaften, Lehrstuhl Alte Geschichte, Humboldt-Universität zu Berlin, HartmannU@geschichte.hu-berlin.de

JULIA HÖRMANN, Fach für Geschichte des Mittelalters und Historische Hilfswissenschaften, Universität Innsbruck, julia.hoermann@uibk.ac.at

TANKRED HOWE, Friedrich-Meinecke-Institut, Alte Geschichte, Freie Universität Berlin, tankred.howe@gmx.de

WALTER POHL, Institut für Mittelalterforschung , Österreichische Akademie der Wissenschaften, Walter.Pohl@oeaw.ac.at

HELMUT REIMITZ, Institut für Mittelalterforschung, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Helmut.Reimitz@oeaw.ac.at

ALMUT-BARBARA RENGER, Institut für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft, Universität Frankfurt am Main, renger@lingua.uni-frankfurt.de

ROBERT ROLLINGER, Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik, Universität Innsbruck, robert.rollinger@uibk.ac.at

CHRISTOPH SCHÄFER, Seminar für Alte Geschichte, Universität Hamburg, Christoph.Schaefer@uni-hamburg.de

ROLAND STEINACHER, Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik, Universität Innsbruck, Roland.Steinacher@uibk.ac.at

TIMO STICKLER, Historisches Seminar III/Lehrstuhl für Alte Geschichte, Universität Düsseldorf, stickler@phil-fak.uni-duesseldorf.de

CHRISTOPH ULF, Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik, Universität Innsbruck, christoph.ulf@uibk.ac.at

Robert Rollinger · Christoph Ulf

Einleitung

VON ETHNOGRAPHISCHEN TOPOI, FRAUEN-ROLLEN UND FRAUEN-BILDERN, VON GESCHLECHTERN, GENDER UND DISKURS. ZUR GESCHICHTE EINES PROJEKTS UND SEINER PUBLIKATIONEN

In den folgenden Ausführungen werden die Genese und der Inhalt dieses Bandes vor dem Hintergrund des langfristigen, am Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik durchgeführten Forschungsprojektes skizziert,[1] das für sein Entstehen verantwortlich ist.

PROJEKTPHASE 1997–2000: *Geschlechterrollen in der antiken Ethnographie*

Das erste der drei Projekte, aus denen dieses Buch und seine drei Vorgängerbände hervorgegangen sind, stand unter dem Vorzeichen, die Aussagen über Frauen und auch Geschlechter in der antiken Ethnographie zu analysieren. Es sollte im Besonderen auf deren Abhängigkeit voneinander geachtet werden, um prüfen zu können, in welchem Ausmaß sie sich direkt oder indirekt auf die historische Realität beziehen. Dieser Ansatz war von einer Sichtweise geprägt, wie sie Eduard Nordens Forderung nach einer Zusammenstellung aller ethnographischen Topoi repräsentiert.[2] Diese Forderung aufgreifend, wurde die Arbeit an einem Datenkatalog begonnen, in dem die frauenspezifischen Passagen aus den wichtigsten ethnographischen Texten aufgenommen werden sollten.[3] So sollte ein Vergleich zwischen diesen ermöglicht werden, um die schon genannte Frage nach dem Realitätsgehalt der in ihnen ge-

---

1 Es handelt sich um drei Projekte, die aufgrund der Förderung durch den Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung im Zeitraum 1997 – 2004/5 durchgeführt werden konnten: P12133-SPR „Geschlechterrollen in der antiken Ethnographie“, P14853-AWI „Ethnographie – Gender-Perspektive – Antikerezeption“, P17011-G02 „Frauen und Gender in ethnographisch orientierten Texten“.

2 Norden 1920.

3 Dieser inzwischen umfangreiche Datenkatalog Frauen(bild) und Gender Aspekte in der antiken Ethnographie (FRuGAE) wird bis Ende 2006 über die Homepage des Instituts für Alte Geschichte und Altorientalistik (http://www.uibk.ac.at/c/c6/c616/ [Stand Juli 2005]) den Benützerinnen und Benützern frei zur Verfügung stehen.

lieferten Aussagen besser beantworten zu können. Die Fokussierung auf die historische Kategorie „Frau“ brachte es mit sich, neben dieser von der Analyse der antiken Ethnographie herkommenden Fragestellung auch die Argumentationen der Frauenforschung und des Feminismus in das Arbeitsprogramm zu integrieren. Anders als in der bis dahin meist noch geübten Praxis war der Blick nicht auf einzelne Frauengestalten gerichtet. Im Hinblick auf die Möglichkeiten des entstehenden Datenkatalogs wurden zwei Ziele gesteckt. Es sollte durch die parallele Anordnung von Äußerungen zu denselben Frauengestalten in verschiedenen Texten nicht bloß die historische Qualität dieser Äußerungen getestet werden, sondern vor allem die Spezifik der jeweiligen Äußerungen eruiert werden. Die dabei gesetzte Voraussetzung war, dass Texte von Autoren- bzw. Textintentionen geleitet sind, die für die Spezifik der jeweiligen Frauendarstellungen verantwortlich zu machen sind. Auf dieser Basis sollte es möglich sein, den Zusammenhang zwischen Autor, Text und der historischen Realität, auf die jeweils Bezug genommen wird, auch kausal zu beschreiben. An den Begriffen, die im Titel des mit diesen Analysen verbundenen Bandes *Geschlechterrollen und Frauenbild in der Perspektive antiker Autoren (Innsbruck 2000)* aufscheinen, wird dieses Vorhaben erkennbar. Der Begriff der Rolle verweist auf eine soziologisch-strukturgeschichtliche Betrachtung, der Begriff des Bildes darauf, dass auch historiographische Texte nicht direkte Wahrnehmungen der Realität wiedergeben (können), und der Begriff der Perspektive auf die Bedeutung, die dem Autor in diesem Zusammenhang grundsätzlich zuzuschreiben ist.[4]

Die Arbeit war in dieser Phase – vor allem aus arbeitstechnischen Überlegungen – auf die augusteische Zeit konzentriert. Sowohl die Ausarbeitung der Einzelstudien als besonders auch der Aufbau des Datenkatalogs zeigte rasch, dass diese Eingrenzung nicht haltbar ist. Als problematisch erwiesen sich jedoch auch andere für das Projekt gesetzte Prämissen. Die für den Datenkatalog notwendige Kategorisierung der Passagen mit Frauenbezug aus verschiedenen Texten führte zu dem Problem, dass zwei gängige Annahmen zu revidieren waren. Leichter einsichtig ist, dass die Abgrenzung von Ethnographie und Mythologie nicht nur in einzelnen Fällen schwierig ist, sondern sogar grundsätzliche Probleme bereitet. Dies hängt mit einer zweiten, nicht so einfach zu vermittelnden Schwierigkeit zusammen. Wie selbstverständlich wird in der Definition von „ethnographisch“ fast allgemein davon ausgegangen, dass es ein Genus „Ethnographie“ gebe, das so wie die anderen postulierten literarischen Gattungen eigenen Gesetzen unterliege. Eben das ist jedoch nicht, zumindest nicht „von Anfang an“, vorauszusetzen. Daher ist auch nicht von bestimmten ethnographischen Topoi auszugehen, aus denen sich eine (jede) ethnographische Darstellung konstituiert oder

4 Hinweise auf den wissenschaftsgeschichtlichen, theoriegeschichtlichen und methodologischen Kontext der Begriffe im Rahmen dieses Projekts finden sich bei Ulf/Schnegg 2006.

an denen sie sich zumindest orientiert.[5] In der konkreten Arbeit der für den Datenkatalog nötigen Kategorisierung von Textpartien zeigte sich das darin, dass nicht nur die Abgrenzung zwischen „Ethnographie“ und „Mythologie“ kaum gezogen werden konnte, sondern dass auch die Eigenwelt des Autors bzw. des Textes von der ihm gegenüber fremden Welt nicht immer abzugrenzen ist.

Auf diese Weise wurden die das Projekt leitenden Ausgangsprämissen zu einem Teil problematisiert. Es konnte die Abgrenzung Ethnographie – Eigenwelt und Mythologie – Ethnographie nicht eindeutig aufrechterhalten werden. Es wurde auch dadurch notwendig, die Positionierung hinsichtlich des Verhältnisses zwischen der historischen Realität und der aus Texten bestehenden Quellen deutlicher vorzunehmen.

PROJEKTPHASE 2001–2003: *Ethnographie – Gender-Perspektive*

In der zweiten Projektphase wurde daher vermehrtes Augenmerk auf die genannten Punkte gelegt. Der Begriff der Rolle trat zugunsten des Begriffes bzw. der Konzeption des Bildes in den Hintergrund, was in der Formulierung „Gender-Perspektive“ zum Ausdruck kommen sollte. Ein Teil der verstärkten methodologischen Reflexion war es, das Verhältnis zwischen Autor und Text genauer ins Blickfeld zu nehmen. Dazu gehörte die Beschäftigung mit der Funktion der genannten Begriffe als Wahrnehmungsmodelle.

Um auch für diese Überlegungen ein breiteres Diskussionsforum zu gewinnen, wurden einige Grundthesen als Diskussionsgrundlage für einen Workshop in Innsbruck im Jahr 2000 an die dazu eingeladenen TeilnehmerInnen versandt. Sie wurden aufgefordert, die theoretische Methoden-Diskussion der „Postmoderne“, aber auch die mit dieser Diskussion eng verknüpfte theoretische Diskussion des Feminismus in direkte Verbindung mit der Praxis der täglichen Forschungsarbeit zu bringen. Das sollte vor allem an ethnographischen Texten bzw. ethnographisch orientierten Teilen von Texten erfolgen. Dabei wurde die Frage in den Mittelpunkt gestellt, ob bzw. in welchem Ausmaß dem antiken Autor ein Spielraum in der Gestaltung seines Textes zuzuschreiben ist. Dann, in welcher Weise und in welchem Ausmaß „die Zeit“ auf die Gestaltung und den Inhalt der Texte Einfluss nimmt, und schließlich, ob und wie es möglich ist, über die Texte zur historischen Realität vorzudringen.

In der daraus entstandenen zweiten Publikation *Geschlechterrollen – Frauenbild – Antike Ethnographie. In Theorie, Projektion und Realität (Innsbruck 2002)* deuten sich diese Intentionen an. Die von den Herausgebern verfasste Einleitung und ein grundsätzliche Fragen des

5 Vgl. dazu Ulf 2004.

Verhältnisses zwischen Wirklichkeitswahrnehmung und Text analysierender erster Beitrag bezogen sich bewusst auf die theoretischen Aspekte.[6]

Parallel dazu wurde ein von Anfang an vorhandener konzeptioneller Gedanke weiterverfolgt. Die Konzentration auf Autoren der augusteischen Zeit in der ersten Projektphase war nur deswegen erfolgt, weil nicht abzusehen war, welches Ausmaß die Forschungen würden annehmen können. Mit der Realisierung der zweiten Projektphase war die Möglichkeit gegeben, dem vom Gedanken des Motivkatalogs ursprünglich abgeleiteten Ziel näher zu kommen, sowohl den Datenkatalog als auch die Einzelstudien auf Autoren der gesamten Antike auszudehnen. Sowohl die schon beschriebenen Probleme für die Abgrenzung der Passagen, die in den Datenkatalog aufzunehmen sind, als auch die ebenfalls schon angesprochenen methodologischen Fragen hatten zur Folge, dass auch der für den Datenkatalog verwendete Kategorienraster neu überdacht werden musste.

Die aus der Tradition der ethnographischen Topoi stammenden Begriffe wurden in zweierlei Hinsicht kontrolliert. Begriffe, die für die Geschichtswissenschaft nicht zuletzt auch wegen ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Implikationen problematisch geworden sind, wie „Volk" oder „Stamm", wurden durch neutrale (Ethnien, Kollektive) ersetzt.[7] Zudem wurden die meist aus der anthropologisch-ethnologischen Tradition stammenden Begriffe unter dem Eindruck der Ergebnisse der Frauen- bzw. Gender-Forschung auf ihre Effizienz überprüft.

Unter diesen Fragen spielte jene der Bestimmung des Begriffes „Topos" eine besondere Rolle. Die Konzentration auf sie ergab sich aus dem Bewusstsein der Schwierigkeit, „Ethnographie" als eigenständiges Genus zu beschreiben und Innen- und Außenperspektive des jeweiligen Autors exakt zu trennen. Dazu gesellte sich eine Reihe vertiefender Überlegungen zum Charakter des „literarischen Topos", die sowohl die Frage der Autorenspezifik als auch jene der Textintention in grundlegender Weise betreffen.

Topoi – so die These – sind in diesem Zusammenhang nur partiell als formale Gesichtspunkte zu betrachten, sie sind vielmehr Medien, die Inhalte transportieren. Diese Inhalte sind an Positionen gebunden, die vom jeweiligen Autor vertreten werden. Über ihren Inhalt stehen Topoi auch mit den historischen Realität(en) in direktem Bezug, die sich auf der gleichen zeitlichen Ebene befinden wie die Texte, in denen die Topoi ihre Verwendung finden.

Durch diese zunehmende methodische Feingliederung wurde es möglich, die von den Überlegungen Eduard Nordens herkommende Ausgangsbasis des Projektes, ethnographische Topoi ausschließlich als gedankliche Konstrukte bzw. Suchstrategien der jeweiligen

---

6 Ulf – Rollinger 2002, und Ulf 2002.

7 Vgl. dazu die Diskussion bei Gillett 2002 und für deren Auswirkungen auf die Antike Ulf 1996, Hall 1997. Ferner Wolfram 1994; Wolfram 2001; Pohl 1994; Pohl 2004; Pohl 2005.

Autoren zu verstehen, die in einem spiegelbildlichen Wechselspiel mit der Lebenswelt des Autors stehen und eine eigenständige literarische Überlieferung in Raum und Zeit aufweisen, zusehends differenzierter zu betrachten. Die Folge davon war jedoch, dass die Ebene Ethnographie als dominierender Untersuchungsgegenstand des Projektes noch um einen weiteren Grad relativiert werden musste. Das kommt in den Titeln der beiden letzten Bände auch zum Ausdruck: *Frauen und Geschlechter. Bilder – Rollen – Realitäten. In den Texten antiker Autoren der römischen Kaiserzeit* bzw. *In den Texten antiker Autoren zwischen Antike und Mittelalter.*

Die im Rahmen des Projektes angestellten Überlegungen und Schlussfolgerungen wurden in einer gegenüber der ersten Phase deutlich erweiterten Form auf zwei Workshops im März 2003 in Innsbruck mit eingeladenen TeilnehmerInnen aus sechs Nationen zur Debatte gestellt.[8] Die Hauptintention der Workshops bestand darin, die theoretische Methoden-Diskussion der „Postmoderne", aber auch die mit dieser Diskussion eng verknüpfte theoretische Diskussion des Feminismus in direkte Verbindung mit der Praxis der täglichen Forschungsarbeit zu bringen. Weil es eine der das Projekt leitenden Thesen war, dass der Autor bzw. sein Text durch den synchronen und diachronen Vergleich ein eigenständiges Profil erhält, wurden von den ProjektmitarbeiterInnen autorenbezogene Studien erstellt und solche im Rahmen der genannten Workshops angeregt.

PROJEKTPHASE 2003–2004/05: *Frauen und Gender in ethnographisch orientierten Texten*

Die letzte Phase des Projekts stand unter dem Eindruck dieser beiden Workshops. Die Diskussionen über den Inhalt und die praktischen Bedeutungen des Diskursbegriffs, über die Bedeutung des Autors in bzw. gegenüber dem Text, die Art und Bedeutung von Topoi, die Auswirkung der „antiken" Tradition und schließlich auch die Frage nach der Existenz und der Bedeutung literarischer Genera hat sowohl auf eine durch die Innsbrucker Workshops angeregte Tagung in Berlin im Februar 2005 zum Thema „Geschlechterdefinitionen und Geschlechtergrenzen in der Antike"[9] als auch auf einen Workshop in Innsbruck im Juni 2005 zum Thema „Geschlecht macht Geschichte. Theoriebildung in den Altertums- und Geschichtswissenschaften mit Geschlechterperspektive"[10] gewirkt.

8 *Frauenbild und Geschlechterrollen bei antiken Autoren der römischen Kaiserzeit*, Innsbruck 5.–8.3.2003, und: *Frauenbild und Geschlechterrollen bei antiken Autoren an der Wende von der Spätantike zum Mittelalter*, Innsbruck 10.–12.3.2003.

9 Organisiert von E. Hartmann, K. Pietzner und U. Hartmann.

10 Organisiert von K. Schnegg und E. Grabner-Niel.

Die für die Workshops formulierten Vorgaben wurden in den einzelnen Referaten in unterschiedlicher Weise aufgenommen. Direkter als die Studien im vorliegenden Band repräsentieren diese Intentionen die Beiträge, die in den ersten der beiden aus diesen Workshops hervorgegangenen Bände aufgenommenen wurden. So bezieht sich der Beitrag von Thomas Späth ganz bewusst darauf, indem er in ihm auch auf die Thesen des in Ansätzen programmatischen Artikels im Vorgängerband[11] antwortet. Von den aus dem Projekt stammenden Beiträgen nimmt besonders der Aufsatz von Kordula Schnegg die genannten Problemstellungen auf.[12] Die methodischen Fragen hinsichtlich des Datenkatalogs wurden von Brigitte Truschnegg bei verschiedenen Gelegenheiten behandelt.[13] In der Einleitung werden die im Band behandelten Themata in den Kontext der geisteswissenschaftlichen Methodendiskussion gestellt. In der Summe ist er der Ausdruck des Versuches, unterschiedliche Betrachtungsweisen und Zugangsmöglichkeiten deutlich zu benennen und den legitimen Blick auf die historischen Realitäten von jenem auf die Textebenen und die damit verknüpften Vorstellungen der Autoren bzw. der Texte – hierfür wird häufig der Terminus „Bild" gewählt – zu separieren.

Der hier vorliegende Band umfasst mit wenigen Ausnahmen die überarbeiteten Referate des zweiten Workshops des Jahres 2003. Sein Aufbau bringt das für das Projekt von Anfang an wichtige chronologische Prinzip zum Vorschein. Denn es war– ursprünglich noch eingebunden in die von Eduard Norden vorgegebenen Leitlinien – ein erklärtes Bestreben, die Untersuchungen nicht auf eine ausgewählte zeitliche Periode der sog. Klassischen Antike zu beschränken, sondern den gesamten Zeitraum exemplarisch zu behandeln. Besonderes Augenmerk sollte nicht nur auf dem Vergleich für sich, sondern auch auf die jeweiligen Vernetzungen zwischen den Autoren im chronologischen Ablauf gelegt werden.

Konzentrierte sich in diesem Sinne der Band Rollinger/Ulf 2000 noch schwerpunktmäßig auf Autoren bis in den ausgehenden Hellenismus, so ordneten sich die im Band Ulf/Rollinger 2002 versammelten Beiträge schon um die frühe Kaiserzeit als Epochenschwerpunkt. Dieses Konzept wurde auch in den nun vorliegenden zwei Bänden weiterverfolgt.

Greift der in dieser Zählung dritte Band vor allem auf die hohe Kaiserzeit aus, so führt der vorliegende vierte Band von der Kaiserzeit über die Spätantike bis in das frühe Mittelalter. Im vorliegenden Band wurde gegenüber dem parallel erscheinenden Band zur Kaiserzeit die chronologische Präsentation der Beiträge bewusst in den Vordergrund gestellt.

---

11 Ulf 2002.

12 Die Diskussion wurde z.T. von der von E. Hartmann, K. Pietzner und U. Hartmann organisierten Tagung in Berlin im Februar 2005 aufgenommen.

13 Truschnegg 2004.

Die Beiträge in diesem Band umspannen etwa ein halbes Jahrtausend, das vom 3. bis zum Ende des 8. Jahrhunderts n. Chr. reicht. Dies ist genau jener Zeitraum, der seit Peter Browns Buch *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad* aus dem Jahr 1971 von der Forschung zunehmend als eigenständige und zusammenhängende Epoche aufgefasst wird. In diesen Jahrhunderten vollzogen sich wesentliche Veränderungen in den germanischen Nachfolgestaaten des Imperiums im Westen, in Byzanz und in der entstehenden islamischen Welt. Von den Anregungen Browns ausgehend, sind inzwischen eine Reihe von Studien erschienen, die dieses halbe Jahrtausend zwischen „Spätantike" und „Frühmittelalter" unter einem gemeinsamen Blickwinkel diskutieren und dabei interdisziplinär Ergebnisse der Islamwissenschaft, der alten und mittelalterlichen Geschichte sowie der Byzantinistik gemeinsam unter die Lupe nehmen.[14]

Die deutschsprachige Forschung hat an diesem Prozess bisher nur teilweise partizipiert, und es ist nach wie vor eine Ausnahme, dass sich MediävistInnen und AlthistorikerInnen einem über die Grenzen der Fächer hinweg orientierten gemeinsamen Forschungsanliegen zuwenden[15] – gerade das aber ein Unterfangen, von dem dieser Band besonders profitiert hat[16]. Die vorliegende Publikation versteht sich somit auch als ein Signal für die fächerübergreifenden Intentionen des Projektes und darf als Anregung für die zukünftige Forschung verstanden werden. Diese Verknüpfung herzustellen, war als erklärtes Ziel ursprünglich nicht nur für den Westen des Imperium Romanum, sondern auch für seinen Ostteil angestrebt worden. Leider gelangte das thematisch einschlägige Referat, das auf dem im Rahmen des Projektes in Innsbruck veranstalteten Kolloquium gehalten worden war, nicht zur Drucklegung.

Geschlechterrollen in Spätantike und Frühmittelalter wurden jüngst in dem von Leslie Brubaker und Julia M. H. Smith herausgegebenen Band *Gender in the Early Medieval World* auf einer breiten Ebene thematisiert. Dabei trat einerseits der Epochenbegriff *early medieval* an die Stelle von Spätantike und Frühmittelalter. Andererseits zeigte der Untertitel *East and West, 300–900* die räumlichen und zeitlichen Dimensionen dieser Begrifflichkeit. Dieses in der englischsprachigen Forschung beheimatete „flexible" Verständnis einer eigenständigen Epoche, das seit den frühen siebziger Jahren kontinuierlich gewachsen ist, wurde von der

---

14 Brown 1971; Vgl. auch das „Handbuch" Bowersock 1999, das die von Brown gemachten Vorgaben sowohl zeitlich und geographisch als auch interdisziplinär umzusetzen versucht.

15 Vgl. etwa das Standardwerk Demandt 1989, das mit der Regierungszeit Justinians endet. Die Behandlung der Regna der Vandalen, Goten, Franken und Langobarden war andererseits immer eine Domäne der Mediävistik. Erst die neuere Mittelalterforschung – vor allem die seit 1997, mittlerweile 13, erschienenen Bände aus dem ESF Projekt. „The Transformation of the Roman World", oder Wolfram 1998 und Pohl 2002 – bezieht die römischen Strukturen in ihre Betrachtungen mit ein.

16 Vgl. dazu oben Anm. 15.

deutschsprachigen Forschung bisher nur zögerlich angenommen.[17] Diesem neuen Epochenverständnis soll auch im vorliegenden Band Rechnung getragen werden, weshalb das halbe Jahrtausend zwischen Antike und Mittelalter, das hier in das Blickfeld der Betrachtungen rückt, als eine *Transformation of the Roman World* betrachtet wird, in der die Antike noch nicht ihr Ende, das Mittelalter aber auch noch nicht begonnen hat.[18] Im Folgenden werden die Beiträge des Bandes kurz vorgestellt.

Eine überlieferungsgeschichtlich orientierte Untersuchung bietet der Beitrag von Almut-Barbara Renger βασάνους ἤνεγκεν ἀνδρείως *(Klemens von Alexandrien): Die Mannhaftigkeit der athenischen Hetäre Leaina. Zur Überlieferung einer Tyrannenmord-Geschichte in den ersten vier Jahrhunderten n. Chr.* Mit der Hetäre Leaina wurde eine Frau ausgewählt, die seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. in das Geschehen um die Tyrannenmörder eingebunden wird. Dabei geht die Autorin den unterschiedlichen Erzählvarianten der Überlieferung nach, die auch die Hetäre und damit die Rolle der Frau jeweils differenziert akzentuieren.

Wie Renger greift auch Udo Hartmann *Spätantike Philosophinnen. Frauen in den Philosophenviten von Porphyrius bis Damaskios* einen bestimmten sozialen Typ heraus. Er wendet sich jedoch keiner Einzelperson zu, sondern konzentriert sich auf eine abgegrenzte soziale Gruppe, die Philosophinnen. Er durchmustert die erhaltenen Philosophenbiographien nach weiblichen Protagonistinnen, die in einer großen Vielfalt unterschiedlicher Funktionen erscheinen können. Sie reichen von Familienangehörigen über weibliche Hörerinnen und philosophisch gebildete Frauen bis hin zu Philosophinnen. Die auf den ersten Blick marginale Rolle von Frauen in diesem Kontext erweitert sich auf diese Weise zu einer beträchtlichen Bandbreite, auch wenn dies nicht immer schon auf den ersten Blick zu erkennen ist.

Mit dem Beitrag von Sabine Grebe *Traditionelles und Unkonventionelles in den Geschlechterrollen bei Martianus Capella* beginnt die Reihe jener Abhandlungen, die sich einem einzelnen Autor zuwenden. Dabei zeigt sich, dass sich die in den *de nuptiis* aufscheinenden Frauen keinem einheitlichen Schema zuordnen lassen. Martianus Capella bietet ein durchaus differenzierendes Bild. Dieses rekurriert einerseits auf traditionell erscheinende Vorstellungen, die mit pejorativ konnotierten weiblichen Rollenklischees operieren. Auf der anderen Seite wird dieses Konzept auch mehrfach gebrochen und auf den Kopf gestellt. Auf

17 Brubaker/Smith 2004. Vgl. dort besonders die *Introduction* von Julia M.H. Smith.

18 Der Begriff „transformation" scheint für diese Phase erstmals von White 1966 verwendet worden zu sein. Für die aktuelle wissenschaftliche Diskussion über die Bedeutung des Begriffes „Transformation" im deutschsprachigen Raum sei auf die von K.-P. Johne, U. Hartmann und Th. Gerhardt vom 08.07.2005–10.07.2005 in Berlin organisierte Tagung zum Thema „Transformationsprozesse des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert" hingewiesen.

diese Weise ergibt sich auch dadurch ein facettenreiches Bild, dass der Autor bewusst mit literarischen Typologien spielt und diese für seinen jeweiligen Kontext instrumentalisiert.

Raphaela Czech-Schneider *Geschlechterrolle und Geschlechteridentität in der Autobiographie des Paulinus von Pella* fasst mit dieser Autobiographie eine männlich geprägte Erinnerungswelt ins Auge, die nach ihren weiblichen Komponenten abgefragt wird. Offenkundig wird eine patriarchale Lebensauffassung, die neben der Sorge um die Familie der Frau als Einzelperson kaum Platz lässt. Die Pfade der männlichen Konvention werden somit kaum verlassen und die Rolle der Frau wird über die mit der Eheschließung verbundenen Pflichten definiert. Private Gefühle haben in diesem Bild keinen Platz.

War das Lebensbild des Paulinus von Pella schon sehr stark durch eine christliche Weltanschauung gefiltert, so bietet Sabine Fick *„Denn auch Frauen ... steigen in die Arena der Tugend hinab". Das Frauenbild in Theodorets Historia religiosa* eine Untersuchung, die sich exemplarisch mit einer spätantiken Sammlung christlicher Biographien auseinander setzt. Zwar stehen im Werk des Theodoret deutlich die unterschiedlichen Rollen der Männer im Vordergrund der Betrachtungen, doch finden sich auch immer wieder Frauen, die in männlich dominierten Bereichen wirken. Dazu gehört etwa die Behandlung weiblicher Asketen, die im Gegensatz zu ihren männlichen Kollegen jedoch fast ausschließlich aus vornehmen Familien stammen. Obwohl der Autor zu erkennen gibt, dass es vor Gott keine Unterscheidung zwischen Männern und Frauen geben kann, erscheinen Wunderwirkungen ausschließlich in einem männlichen Kontext.

Eine andere literarische Gattung, nämlich die der spätantiken Chronik in der Tradition des Hieronymus, behandelt Roland Steinacher *Geschlechterrollen bei Hydatius*. Es erscheinen nur wenige Frauen – ausschließlich aus einem gehobenen sozialen Umfeld. Neben den beiden aus kaiserlichem Haus stammenden Protagonistinnen Aelia Eudoxia und Galla Placidia gewinnt lediglich Therasia, die Frau des Paulinus von Nola, Konturen, deren Zuwendung zur Askese als heilsversprechende Lebensform für eine Frau vorgestellt wird.

Näher beleuchtet wird eine solche Lebensform von Timo Stickler *Das Bild Melanias der Jüngeren in der „Vita Melaniae Junioris des Gerontius"*. Auch in der *vita Melaniae* steht eine Frau des stadtrömischen Adels im Vordergrund, die die traditionellen Lebensbahnen verlässt und sich gemeinsam mit ihrem Ehemann einer asketischen Lebensführung zuwendet. Stickler verfolgt den Lebensweg Melanias und streicht die damit verknüpften gesellschaftlichen Wertvorstellungen heraus, die in der Person Melanias als *exemplum* für die Zukunft verankert werden.

Tankred Howe konzentriert sich mit seinem Beitrag *Glaubenszeugnis und Gleichheit der Geschlechter bei Victor von Vita* auf die im Kontext der Martyrien der Victoria und des Saturus greifbare Funktion des Geschlechts innerhalb des Werks des Victor von Vita. Dabei werden beide Martyrien und die damit verknüpften Argumentationsmuster sowie die in-

härenten Rollenbilder beleuchtet. Der inhaltliche Vergleich zeigt weit gehende Übereinstimmungen der Begriffsfelder, wodurch sich in der religiösen Perspektive des Autors die geschlechtliche Differenzierung auflöst und einer weit gehenden Gleichheitsvorstellung weicht.

Helmut Berneder *Väter und Töchter in der „Historia Apollonii regis Tyri"* öffnet den Blick auf das Genus des Romans, in dem weibliche Figuren große Abschnitte der Handlung bestimmen. Besonderes Augenmerk lenkt Berneder auf die Beziehungsgeflechte zwischen Vätern und Töchtern, die Apollonios vergleichsweise detailliert entfaltet. Es werden sowohl zur Erbauung wie zum Amusement des Publikums pointiert Themenfelder aufgegriffen, die sich zwischen spannungsgeladenen Polen bewegen. Dabei spielt etwa die Gegenüberstellung von Inzest-Zwang und freier Partnerwahl eine wichtige Rolle.

Judith George *Venantius Fortunatus: Aspects of Gender in Merovingian Gaul* lenkt die Aufmerksamkeit auf die herrschenden Schichten Galliens und deren Lebenswelten. Dabei unterschiedet George gerade in Bezug auf das relevante Geschlechter- und Rollenverständnis des Autors zwischen einem profan-säkularen und einem kirchlich-episkopal geprägten Lebenshorizont. Beide sind mit jeweils unterschiedlichen Vorstellungen konnotiert. Die von diesen beiden Sphären abgehobene Welt des Klosters wird abschließend eigens analysiert.

Julia Hörmann *Die „Historiae" Gregors von Tours als Quelle für Geschlechterrollen und Geschlechterbeziehung im frühen Mittelalter dargestellt am Verhältnis der Eltern zu ihren Söhnen und Töchtern* konzentriert ihren Blick ebenfalls auf den gallischen Raum. Hörmann greift in diesem Zusammenhang einen Detailaspekt der familiär bestimmten Bindungen heraus, die Eltern-Kindbeziehung, die sie in ihren zahlreiche Facetten beleuchtet. Zu diesem Zweck werden die Pole „Mutter-Sohn", „Mutter-Tochter", „Vater-Sohn" und „Vater-Tochter" einander gegenübergestellt. Dadurch ist es möglich, den für die jeweils unterschiedlichen Akzentuierungen zu schärfen.

Die letzten beiden Abhandlungen lenken die Aufmerksamkeit auf den griechischen Osten. Christoph Schäfer *Stereotypen und Vorurteile im Frauenbild des Prokop* behandelt die Stereotypen im Werk des Prokop, die sich stark an geschlechtlich bedingten Rollenklischees orientieren. Themenfelder wie z. B. „sexuelle Ausschweifung" werden bewusst dazu benutzt, um einzelne Personen zu stigmatisieren. Prokop schreckt dabei auch vor drastischen Darstellungen nicht zurück. Darüber hinaus analysiert Schäfer auch die ethnographisch bestimmten Randzonen, in denen Prokop auf Motive rekurriert, die sich bis zu Herodot zurückverfolgen lassen.

Linda-Marie Günther *Frauenbild und Geschlechterrollen bei Theophylaktos Simokates* bietet zunächst einen Überblick über jene Stellen, in denen Frauen im Werk des Historiographen thematisiert werden, und frägt anschließend nach dem spezifischen Frauenbild des Autors. Einen besonderen Stellenwert räumt Theophylaktos weiblichem Fehlverhalten und

klassischen Rollenklischees ein, das das Frauenbild mit stereotypen Wesenszügen versieht. Dazu gehört neben moralischer Labilität im negativen, die standhafte Duldung des eigenen Schicksals im positiven Sinne.

Drei Beiträge öffnen die Perspektive in den Raum des Frühmittelalters bis in die karolingische Zeit. Maximilian Diesenberger *Weibliches Schreiben, weibliches Lesen, weibliche Heiligkeit: Geschlechterrollen in der fränkischen Hagiographie (vom Anfang des 6. bis zum Ende des 9. Jahrhunderts)* spannt in seinem Beitrag einen weiten chronologischen Bogen. Aus dem überlieferten Textbestand von ca. 300 Texten greift er die wenigen Frauenviten heraus, um deren Typik zu festzuhalten. Es zeigt sich dabei, dass die Frauenviten in ein Modellbild eingepasst werden, das durch die männlichen Biographien vorgegeben ist.

Helmut Reimitz *Geschlechterrollen und Genealogie in der fränkischen Historiographie* behandelt mit der fränkischen Historiographie ebenfalls ein geschlossenes literarisches Genus. Er geht vor allem der Frage nach, wie politische und soziale Identitäten entworfen werden, und stellt die wichtige legitimatorische Funktion von Genealogien heraus. Reimitz macht in diesem Zusammenhang auf die Notwendigkeit des Vergleichs der unterschiedlichen Texte aufmerksam, die zwar sehr stark von weiblichem und männlichem Rollenverhalten geprägt sein können, die aber auch diese Rollen ausfüllenden Einzelpersonen in einem jeweils ganz anderen Licht darzustellen vermögen.

Walther Pohl *Geschlechterrollen und Frauenbilder bei Paulus Diaconus* richtet demgegenüber den Blick auf das Werk eines einzelnen Autors. Er hat mit dem am Ende des 8. Jahrhunderts entstandenen Werk des Paulus Diaconus ein prominentes Beispiel herausgegriffen. Auch hier zeigt sich einerseits eine vergleichsweise marginale Rolle von Frauen. Auf der anderen Seite wird Frauen durch die Darstellung einzelner herausragender Frauengestalten durchaus Form und Gestalt verliehen. Wie in den Genealogien besitzen auch hier Frauen in den „Namen- und Wandersagen" eine durchaus wichtige Funktion.

Aus der Skizzierung der Beiträge dürfte ersichtlich geworden sein, dass der vorliegende Band so etwas wie eine „Brückenfunktion" hat. Denn er bildet zwar – von der Antike aus gesehen – den chronologischen Schlusspunkt, stellt aber gleichzeitig – vom Mittelalter aus betrachtet – einen Beginn dar.

Neben der Datenbank (FRuGAE) sind somit aus dem seit 1996 in Innsbruck verfolgten Projekt vier Bände hervorgegangen. In ihnen finden sich insgesamt 63 Beiträge, in denen ein zeitlicher Bogen vom 5. Jahrhundert v. Chr. bis ins 9. Jahrhundert n. Chr. gespannt wird. Mit ihnen wird somit ein Corpus präsentiert, das als Arbeitsgrundlage nicht nur die zukünftige Diskussion auf dem Gebiet der Gender- und Frauenforschung in den Altertumswissenschaften, sondern auch in den historischen Nachbardisziplinen dienen soll und kann.

LITERATURVERZEICHNIS

Bowersock 1999 = G. W. Bowersock/P. R. L. Brown/O. Grabar (Hg.), Late antiquity. A guide to the postclassical world, Cambridge, Mass./London 1999.

Brown 1971 = P. R. L. Brown, The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad, London 1971.

Brubaker/Smith 2004 = L. Brubaker/J. M.H. Smith (Hg.), Gender in the Early Medieval World. East and West, 300–900, Cambridge 2004.

Demandt 1989 = A. Demandt, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian, 284–565 n. Chr., Handbuch der Altertumswissenschaft; 3. Abt., 6. T., München 1989.

Gillett 2002 = Gillett, A., *On Barbarian Identity in the Early Middle Ages* (Studies in the Early Middle Ages 4). Turnhout 2002.

Hall 1997 = J. Hall, Ethnic Identitiy in Greek Antiquity. Cambridge 1997.

Norden 1920 = E. Norden, Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania, Leipzig/Berlin 1920

Pohl 1994 = W. Pohl, Tradition, Ethnogenese und literarische Gestaltung: eine Zwischenbilanz, in: K. Brunner/ B. Merta (Hg.), Ethnogenese und Überlieferung. Angewandte Methoden der Frühmittelalterforschung, Wien 1994, 9–26.

Pohl 2002 = W. Pohl, Die Völkerwanderung. Eroberung und Integration (Stuttgart 2002)

Pohl 2004 = W. Pohl, Der Germanenbegriff vom 3.–8. Jahrhundert. Identifikationen und Abgrenzungen, in: H. Beck/ D. Geuenich/ H. Steuer (Hg.), Zur Geschichte der Gleichung „germanisch-deutsch". Sprache und Namen, Geschichte und Institutionen, RGA Erg. Bd. 34, Berlin/New York 2004, 163–183.

Pohl 2005 = W. Pohl, Justinian and the Barbarian Kingdoms, in: M. Maas (Hg.), The Cambridge Companion to the Age of Justinian, Cambridge/New York 2005, 448–476.

Rollinger/Ulf (Hg.) 2000 = R. Rollinger/Ch. Ulf (Hg.), Geschlechterrollen und Frauenbild in der Perspektive antiker Autoren, Innsbruck 2000.

Truschnegg 2004 = B. Truschnegg, FRuGAE: Datenbank zu Frauen(bild) und Gender Aspekten in der antiken Ethnographie, in: J. Hengstel/K. Ruffing/O. Witthuhn (Hg.), Digitalisierte Vergangenheit – Datenbanken und Multimedia von der Antike bis zur Neuzeit, (Philippika Marburger Altertumskundliche Abhandlungen 3) Wiesbaden 2004, 9–22.

Ulf 1996 = Ch. Ulf, Griechische Ethnogenese versus Wanderungen von Stämmen und Stammstaaten, in: Ch. Ulf (Hg.), Wege zur Genese griechischer Identität, Berlin 1996, 240–280.

Ulf 2002 = Ch. Ulf, Die Diskussion über den wissenschaftlichen Zugang zur Vergangenheit als Herausforderung für die Praxis der Forschung über Geschlechterrollen in der antiken Ethnographie, in: Ulf/ Rollinger (Hg.) 2002, 32–57.

Ulf 2004 = Ch. Ulf, Zum Verhältnis von ethnographischen Topoi und historischer Realität am Beispiel von Frauenbildern bzw. Geschlechterrollen, in: Historische Zeitschrift 279 (2004) 281–307.

Ulf/Rollinger 2002 = Ch. Ulf/R. Rollinger, Anstelle einer Einleitung: Grundsätzliche Überlegungen zum Projekt „Geschlechterrollen in der antiken Ethnographie", in: Ulf/ Rollinger (Hg.) 2002, 15–31.

Ulf/Rollinger (Hg.) 2002 = Ch. Ulf/R. Rollinger (Hg.), Geschlechterrollen – Frauenbild – Antike Ethnographie. In Theorie, Projektion und Realität, Innsbruck/Wien/Bozen 2002

Ulf/Schnegg 2006 = Ch. Ulf/K. Schnegg, Geschlechterrollen – Frauenbilder. Diskurse – Realität(en). Einige Gedanken zur Unvermeidbarkeit grundsätzlich-methodologischer Reflexion am Beispiel terminologischer Fragen, in: R. Rollinger/Ch. Ulf (Hg.), Bilder – Rollen – Realitäten in den Texten antiker Autoren der römischen Kaiserzeit, Wien/Köln/Weimar 2006, 13–25.

Wolfram 1994 = H. Wolfram, Origo et religio. Ethnic tradition and literature in early medieval texts, in: Early Medieval Europe 3 (1994) 19–38.

White 1966 = L. White, The Transformation of the Roman World. Gibbon's Problems after two Centuries, Berkeley 1966.

Wolfram 1998 = H. Wolfram, Das Reich und die Germanen. Zwischen Antike und Mittelalter, Berlin [3]1998.

Wolfram 2001 = H. Wolfram, Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie, München [4]2001.

Almut-Barbara Renger

... βασάνους ἤνεγκεν ἀνδρείως (Klemens von Alexandrien): Die Mannhaftigkeit der athenischen Hetäre Leaina. Zur Überlieferung einer Tyrannenmord-Geschichte in den ersten vier Jahrhunderten n. Chr.

Im Jahre 514 v. Chr. verübten Harmodios und Aristogeiton einen tödlichen Anschlag auf den Peisistratiden Hipparch, den jüngeren Bruder des athenischen Tyrannen Hippias, der nach dem Tode des Vaters (528/27 v. Chr.) die Herrschaft in Athen übernommen hatte.

Dieser Tyrannenmord, sein Vor- und sein Nachspiel sind im Verlauf ihrer Überlieferung mündlich und schriftlich variantenreich erzählt worden. Schon im 5. Jahrhundert v. Chr. existierten unterschiedliche Ansichten über die Ausübung der Tat und ihre Folgen.[1] Die Quellen seit Herodot und Thukydides bezeugen das außergewöhnliche Anregungs- und Wirkungspotenzial der Ereignisse von 514. Sie wurden von Geschichtsschreibern, Rednern, Philosophen und vielen anderen Autoren kontinuierlich wieder- und umerzählt. Anfangs geschah dies ersichtlich unter Bezug auf Thukydides, der als Erster ausführlich und vor allem kritisch auf die Ereignisse eingegangen war. Spätere Fort- und Umschreibungen der Geschichte des Mordes lassen die Referenzquellen meist nicht mehr erkennen.

Noch in der Literatur der Kaiserzeit erfuhr das Attentat – insbesondere im Bereich der Tyrannen-Gegner – eine erhebliche Transformation. Bis in die Spätantike hinein wurde immer variantenreicher davon erzählt, wer im Verlauf der Ereignisse von 514 wen wie, warum und wozu kränkte, angriff, tötete. Viele dieser Varianten sind schriftlich erhalten. Die meisten münden ebenso ins Anekdotische und belehnen Mythos, Sage oder Legende wie sie unter dem Anspruch auf historische Wahrheit stehen. Je nach Intention wurde die eine oder andere Variante erzählt, dieses oder jenes Detail entnommen bzw. hinzugefügt, das Attentat in seiner politischen Bedeutung auf- oder abgewertet. Durch Statuenaufstellung, Trinklieder, Staatskult mit Huldigung der Tyrannentöter als Nationalhelden sowie durch Privilegierung ihrer Nachkommen[2] war Geschichte früh zu einer Geschichte mythisiert worden, die sich neu erzählen, um- und überschreiben ließ wie ein Mythos.[3]

1 Hdt. 5, 62; 6, 123. Thuk. 1, 20; 6, 54–60.

2 Vgl. hierzu z.B. Taylor 1981; Fehr 1984; Schlange-Schöningen 1996, 26–53; Flaig 1999, 31–100.

3 Vgl. Renger 2005, 305–325.

LEAINA, DIE ἑταίρα DER TYRANNENTÖTER: VARIATION DES TYRANNENMORDES IN DER KAISERZEIT

Erst spät, im 1. Jahrhundert n. Chr. – aber nicht weniger variantenreich als Personen bzw. Figuren, die seit Überlieferungsbeginn ins Geschehen erzählerisch eingebunden waren – taucht Leaina (lat. Leaena) im Kreis der Geschichten auf, die sich um den Anschlag von 514 v. Chr. ranken. Noch der Perihegeт Pausanias behauptet in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr., er berichte bis dahin noch nicht Aufgezeichnetes: λέγω δὲ οὐκ ἐς συγγραφὴν πρότερον ἥκοντα. Er erzählt, Hippias habe seine Wut über die Ermordung des Bruders u. a. an Leaina ausgelassen: ἐχρήσατο θυμῶι καὶ ἐς γυναῖκα ὄνομα Λέαιναν. Im Wissen, dass sie Aristogeitons Hetäre war, und vermutend, sie wisse über das Komplott Bescheid, habe der Tyrann sie zu Tode gefoltert: ταύτην […] Ἱππίας εἶχεν ἐν αἰκίᾳ ἐς ὃ διέφθειρεν οἷα ἑταίραν Ἀριστογείτονος ἐπιστάμενος οὖσαν καὶ τὸ βούλευμα οὐδαμῶς ἀγνοῆσαι δοξάζων.[4]

Pausanias' Angabe, er erzähle Dinge, die bislang noch nicht aufgeschrieben worden seien, ist – zumal uns keine Erwähnung Leainas aus vorchristlicher Zeit vorliegt – aufschlussreich. Der Perihegeт hätte bei seinen Lesern einen unglaubwürdigen Eindruck erweckt, wenn die Leaina-Episode aus landläufigen schriftlichen Quellen allgemein bekannt gewesen wäre. Vermuten lässt sich daher, dass die Episode erst im Laufe der Fortschreibung des Tyrannenmord-Mythos erfunden und vornehmlich mündlich weitergegeben wurde. Wenn wir hierüber auch keine Sicherheit besitzen, sprechen doch einige Gegebenheiten für einen derartigen Prozess der Fortschreibung.[5] Erstens war das Attentat schon bald nach seiner Ausübung mythisiert; es eröffnete im Verlauf seiner Überlieferung ein erzählerisches Spannungsfeld von Traditionalität und Innovation, zu dem Kontinuität und Revision ebenso gehören wie Variation und Widerspruch in der Darstellung. Und zweitens haben die Opponenten der Peisistratiden in diesem Spannungsfeld von jeher eine tragende Funktion gehabt. Die Rede ist von den Antipoden, deren, wie zumal die literarische Motivgeschichte zeigt,[6] alle Tyrannen zu ihrer Kennzeichnung als willkürliche Gewaltherrscher bedürfen: von den Widersachern, deren Einsatz in der Regel zur Beendigung der Tyrannei durch Sturz (oder Bekehrung) der Gewaltherrscher führt.

Eben einen solchen Gegenpart stellt Leaina dar. Um sie, die Geschichten und Vorstellungen, die sich an sie knüpfen, soll es im Folgenden gehen.

---

4 Paus. 1, 23, 2 (Rocha-Pereira).

5 Nicht diskutiert werden soll hier die Vermutung, dass die Geschichte von Leaina aitiologisch an das Denkmal einer ehernen Löwin auf der Akropolis anknüpft und zu Ehren der Leaina erfunden wurde. Vgl. hierzu Boardman 1986, 93–97, und Renger 2005, 305–325.

6 Frenzel 1992, 695–713.

* * *

Zunächst einmal: Die meisten griechischen Quellen führen Leaina als ἑταίρα (lat. *meretrix*) an, als Hetäre der Tyrannenmörder Harmodios und Aristogeiton. Polyainos z. B. bezeichnet sie als die Hetäre Aristogeitons: Ἦν γοῦν Ἀριστογείτονι ἑταίρα, ὄνομα Λέαινα [...].[7] Bei Athenaios heißt sie Geliebte des Harmodios: Λέαινα ἡ ἑταίρα, Ἁρμοδίου ἐρωμένη τοῦ τυραννοκτονήσαντος[8] bzw., der Epitome des Gelehrtenmahls zufoge, die Hetäre des Harmodios.[9] In der Chronik des Hieronymus heißt es später zusammenfassend: Harmodius et Aristogiton Hipparchum tyrannum interficerunt et Leaena meretrix amica eorum, cum tormentis cogeretur ut socios proderet, linguam suam mordicus amputavit.[10]

Ergo: Leaina war eine ἑταίρα. So genannt wurde im klassischen Athen eine Frau, die auf freundschaftlicher Basis oft längerfristige außereheliche erotische Beziehungen mit Männern unterhielt und von ihnen (als) Lohn (Geschenke) in Naturalien und Geld erhielt;[11] in dieser Hinsicht unterschied sie sich z. B. von der πόρνη („die Geschlechtsverkehr verkauft"), die für schnellen Sex bezahlt wurde.[12] Als „Gefährtin", so die wörtliche Übersetzung, hatte sie insbesondere bei städtischen Festen und Symposien, wo sie mitaß und -trank,[13] die Funktion der Begleiterin, war häufig recht angesehen und fungierte mitunter als Statussymbol, wenn sie als besonders kostspielig galt.[14]

Die Faszination der ἑταίρα fand ihren Niederschlag nicht nur in Bildern, die nach einigen Hetären gemacht wurden,[15] sondern auch in der Literatur: in Reden, Theaterstücken, Dialogen sowie in Anekdoten, die kursierten. Ihre Gestalt wurde im Verlauf der Jahrhunderte zu einer festen literarischen Prägung. Der gesellschaftlichen Wirklichkeit enthoben, fungierte sie in nachklassischer Zeit als Typus, der sich – wie exemplarisch in die Tyrannenmord-Erzählung – in verschiedenste Geschichten integrieren ließ und in diese stets zusätzlich Farbe brachte.

---

7 Polyain. 8, 45 (Melber).

8 Athen. 13, 596f. (Gulick).

9 Λέαινα δὲ ἡ Ἁρμοδίου ἑταίρα τοῦ τυραννοκτήσαντος [zit. nach TLG/Pandora, Deipnosophistae (epitome), volume 2, 2, page 119, line 30].

10 Hier. chron. 106 [188F] (Helm).

11 Davidson 1999, 95–104., 114–121, 132–159. Hartmann 2000, 377–394.

12 Reinsberg 1989, 88f.

13 Vgl. zu den Aufgaben und Funktionen der Hetäre z. B. Demosth. or. 59, 24 und 33 (Rede gegen Neaera). Dort wird beschrieben, dass sich eine Frau namens Neaera wie eine Hetäre verhalten habe und wie eine solche behandelt worden sei.

14 Vgl. Davidson 1999, 114–121.

15 Davidson 1999, 129–131.

DER MISCHKRUG DES EROS UND DIE ZUNGE DES ZENON

Die Integration der in den Erotikbereich gehörenden ἑταίρα in die Tyrannenmord-Erzählung mag nicht zuletzt auf Thukydides' Behauptung zurückgehen, dass der Anschlag Folge eines Liebesgeschehens, einer ἐρωτικὴ ξυντυχία[16] gewesen sei. An den Beginn (ἀρχὴν) des Geschehens, das mit dem Tod vieler endete, stellt der Geschichtsschreiber die vergebliche homoerotische Werbung des Hipparch um den durch Blüte der Jugendschönheit ausgezeichneten Harmodios (γενομένου δὲ Ἁρμοδίου ὥρᾳ ἡλικίας λαμπροῦ).[17] Die Ereignisse, die folgen, lässt er als einen Prozess der „Rache in Kettenform" (René Girard) erscheinen. Er setzt ein Liebesgeschehen an den Anfang einer Ereigniskette, an deren Ende, als Folge von Liebesschmerz (δι᾽ ἐρωτικὴν λύπην)[18] der Sturz der Tyrannis durch die Spartaner (Thukydides führt den Tyrannenmord als Beispiel unkritischer Geschichtsklitterung an) steht. Die Ermordung Hipparchs, der Harmodios wegen der vergeblichen Umwerbung absichtlich schwer beleidigt hatte, wird explizit als Racheakt bezeichnet. So heißt es von Aristogeiton und Harmodios, sie hätten sich rächen wollen, bevor es zu spät gewesen wäre (ἐβούλοντο προτιμωρήσασθαι), und als Tatmotiv wird Zorn genannt (δι᾽ ὀργῆς): Aristogeiton habe aus Liebesleidenschaft ([δι᾽ ὀργῆς] ἐρωτικῆς), Harmodios als Entehrter (ὑβρισμένος) getötet.[19]

Wie auch immer Thukydides' Darstellung einzuschätzen ist: Spätestens seit dieser Version war das Attentat mit Mutmaßungen über die erotischen Motive der Beteiligten (Peisistratiden ebenso wie Attentäter) verknüpft. Das zeigt noch der *Staat der Athener*, worin Aristoteles den jüngsten Sohn des Peisistratos, Thessalos, ins Spiel bringt. Er führt ihn als entscheidende Person an, deren Leidenschaft und Hybris alle Übel verursacht habe: Θέτταλος δὲ νεώτερος πολὺ καὶ τῷ βίῳ θρασὺς καὶ ὑβριστής, ἀφ᾽ οὗ καὶ συνέβη τὴν ἀρχὴν αὐτοῖς γενέσθαι πάντων τῶν κακῶν.[20] Von Harmodios, den er begehrte und vergeblich zu verführen versuchte, zurückgewiesen, nahm Thessalos absichtsvoll eine doppelte Kränkung vor: gegenüber der Schwester des Harmodios sowie gegenüber diesem selbst.

Dieses Motiv von Liebe und Begehren – wer liebt, wer begehrt wen? – zieht sich wie ein roter Faden durch die kontinuierlich fortgeschriebene Tyrannenmord-Geschichte.[21]

---

16 Thuk. 6, 54, 1 (Smith).

17 Thuk. 6, 54, 2.

18 Thuk. 6, 59, 1.

19 Thuk. 6, 57, 3.

20 Aristot. Ath. pol. 18, 2 (Rackham).

21 Renger 2003, 119–132.

... ἐβάκχευσε κρατῆρα τοῦ Ἔρωτος: DER MISCHKRUG DES EROS

Den Verdacht, dass das Liebesmotiv ein Anlass für die narrative Integration Leainas ins Handlungsgeschehen gewesen sein könnte, bestärkt die Lektüre von Plutarchs Abhandlung *Über Geschwätzigkeit* (502b–515a). Freilich erscheint das Motiv der Liebe bzw. des Eros bei dem Platoniker in weitaus positiverem Licht als bei dem Geschichtsschreiber. Thukydides hatte einen als letztlich banal gewerteten Liebesschmerz zum Tatmotiv erklärt. Plutarch dagegen verleiht der Verschwörung eher hehre Züge, indem er den in ihr waltenden Eros aufwertet. Er assoziiert das Komplott mit einem nicht ohne weiteres zugänglichen Bereich: mit einem Raum des Eros, in den es gleichsam *qua* Initiation durch den Gott, διὰ τοῦ θεοῦ, zu gelangen gilt.

Ausgangspunkt ist hierbei das Symposium, in dessen Rahmen Leaina als Hetäre und Mitverschwörerin des Kreises von Harmodios und Aristogeiton verortet wird:

> ἑταίρα τῶν περὶ Ἁρμόδιον ἦν καὶ Ἀριστογείτονα καὶ τῆς ἐπὶ τοὺς τυράννους συνωμοσίας ἐκοινώνει ταῖς ἐλπίσιν ὡς γυνή· καὶ γὰρ αὕτη περὶ τὸν καλὸν ἐκεῖνον ἐβάκχευσε κρατῆρα τοῦ Ἔρωτος καὶ κατωργίαστο διὰ τοῦ θεοῦ τοῖς ἀπορρήτοις.[22]

Diese Verortung erstaunt angesichts Plutarchs Spezialisierung auf Symposienliteratur nicht; immerhin verfasste er das *Gastmahl der sieben Weisen* nach dem Muster Platons und zehn Bücher *Symposiaka*, in denen er über zahlreiche Symposia (angeblich nicht zuletzt im eigenen Hause) berichtet. In der Abhandlung *Über Geschwätzigkeit* stellt Plutarch den Bezug zum Symposion her, indem er sagt, Leaina habe das rauschende Fest um jenen edlen Mischkrug des Eros mitgefeiert (περὶ τὸν καλὸν ἐκεῖνον ἐβάκχευσε κρατῆρα τοῦ ἔρωτος) und sei durch den Gott in die Geheimnisse, die nicht verraten werden dürfen, eingeweiht worden (κατωργίαστο διὰ τοῦ θεοῦ τοῖς ἀπορρήτοις).

Beide Formulierungen verdienen gesonderte Beachtung.

Die Wendung περὶ τὸν καλὸν ἐκεῖνον ἐβάκχευσε κρατῆρα τοῦ Ἔρωτος bringt zunächst einmal zum Ausdruck, dass Leaina am Symposium teilnahm. Allerdings hat es damit nicht sein Bewenden. Die Formulierung ist vor dem Hintergrund zu lesen, dass das Symposium eine Institution darstellte, die seit archaischer Zeit insbesondere Männer der Oberschicht pflegten, nicht zuletzt um – bei gemeinsamem Weingenuss und in Anwesenheit von Hetären (daher hier die Verwendung des Verbs βακχεύειν) – ihren Kreis, d. h. ihre Freundschaften, durch Stiftung einer Gruppenidentität zu stärken. Dabei ist mit dem Krater des Eros weit mehr als das bauchige Gefäß zum Mischen von Wein gemeint, der beim Sympo-

---

22 Plut. mor. 505e (Helmbold).

sion gereicht wurde.[23] Er bildet eine Anspielung auf die (schon von Platon im *Symposion* dargelegte) vielfältige Mischung von Möglichkeiten, in der sich Eros Ausdruck verschafft. Der Mischkrug ist ein Bild für die Vielfalt der von Eros bestimmten Beziehungen und Formen der Liebe im Allgemeinen und – in der Tyrannenmord-Geschichte – im Besonderen.

Die Aussage, Leaina sei durch den Gott in das Geheim-zu-Haltende eingeweiht worden, liefert bereits eine Begründung für das, was Plutarch im Anschluss erzählt: dass Leaina die Kunst des Schweigens beherrscht habe. Nach dem fehlgeschlagenen Attentat sei sie in Untersuchung genommen worden, um die übrigen unbekannten Verschworenen anzugeben. Sie habe aber nichts verraten, sondern standhaft ausgehalten und sich so der liebevollen Zuneigung jener Männer als würdig erwiesen:

> ὡς οὖν ἐκεῖνοι πταίσαντες ἀνῃρέθησαν, ἀνακρινομένη καὶ κελευομένη φράσαι τοὺς ἔτι λανθάνοντας οὐκ ἔφρασεν, ἀλλ᾽ ἐνεκαρτέρησεν, ἐπιδείξασα τοὺς ἄνδρας οὐδὲν ἀνάξιον ἑαυτῶν παθόντας, εἰ τοιαύτην ἠγάπησαν.[24]

Leainas Lob mündet abschließend in ein allgemeines Lob des Schweigens. Kein Wort, das ausgesprochen wurde, habe je so genützt wie viele, die verschwiegen worden seien. Denn eine Sache, die verschwiegen werde, könne man immer noch ausplaudern, aber niemals verschweigen, was ausgesprochen und unter die Menschen gegangen sei. Daher glaube er, so Plutarch weiter, die Menschen hätten als Lehrer im Reden andere Menschen, im Schweigen aber die Götter – zu ergänzen: wie Leaina den Eros –, indem ihnen in den Weihen und Mysterien Schweigen auferlegt werde:

> Οὐδεὶς γὰρ οὕτω λόγος ὠφέλησε ῥηθεὶς ὡς πολλοὶ σιωπηθέντες· ἔστι γὰρ εἰπεῖν ποτε τὸ σιγηθέν, οὐ μὴν σιωπῆσαί γε τὸ λεχθέν, ἀλλ᾽ ἐκκέχυται καὶ διαπεφοίτηκεν. ὅθεν, οἶμαι τοῦ μὲν λέγειν ἀνθρώπους τοῦ δὲ σιωπᾶν θεοὺς διδασκάλους ἔχομεν, ἐν τελεταῖς καὶ μυστηρίοις σιωπὴν παραλαμβάνοντες.[25]

… διαφαγὼν τὴν γλῶτταν προσέπτυσε τῷ τυράννῳ: DIE ZUNGE DES ZENON

Details über Leainas Verhalten auf der Folter liefern Plutarch und andere Autoren seiner Zeit oder noch Pausanias nicht. Stärker ins Detail geht erst ein Zeitgenosse von diesem: Po-

23 Vgl. Davidson 1999, 65–74.

24 Plut. mor. 505e.

25 Plut. mor. 505f.

lyainos, in den *Strategemata*, die Mark Aurel und Verus für den Partherkrieg 162 gewidmet sind. In ihnen begegnet im Zusammenhang mit Leaina erstmals der Topos der Verschwiegenheit kraft Abbeißens der eigenen Zunge – ein Topos, der vor allem in der späteren christlichen Märtyrerdichtung vielverwendet ist. Als Beispiel genannt sei die im Mittelalter nach Analogie zu anderen Legenden erfundene Legende der heiligen Christina von Bolzena, die sich auf der Folter die Zunge abbiss und sie dem Tyrannen ins Gesicht spie.[26] Sehr ähnlich berichtet Polyainos über Leaina, sie habe sich auf der Folter die Zunge abgebissen, um nicht durch den Schmerz zu Aussagen verleitet zu werden:

> Ἱππίας τὴν Λέαιναν συλλαβὼν ἐβασάνισεν ἐφ᾽ ᾧ τε ἐξειπεῖν τοὺς κοινωνήσαντας τῆς ἐπιθέσεως. ἡ δὲ πλεῖστον ὅσον ἀντεῖχεν, ἐκνικωμένη δὲ ὑπὸ τῶν βασάνων, ἵνα μὴ ἐξείποι, αὐτὴ τὴν αὑτῆς γλῶτταν ἀπέδακεν.[27]

Erzählt wird diese Geschichte über die Hetäre – in aller Ausführlichkeit – schon in Plutarchs Abhandlung *Über Geschwätzigkeit*. In 505d wird zunächst der Philosoph Zenon von Elea genannt. Nach einer in verschiedenen Versionen umlaufenden Tradition soll er von einem Tyrannen (Nearchos oder Diomedon), gegen den er sich verschworen hatte, zu Tode gefoltert sein worden. Plutarch behauptet, er habe sich die Zunge abgebissen und dem Tyrannen ins Gesicht gespien, damit nicht sein Körper, durch die Folter gezwungen, ein Geheimnis verrate:

> Ζήνων δ᾽ ὁ φιλόσοφος, ἵνα μηδ᾽ ἄκοντος αὐτοῦ πρόηταί τι τῶν ἀπορρήτων ἐκβιαζόμενον τὸ σῶμα ταῖς ἀνάγκαις, διαφαγὼν τὴν γλῶτταν προσέπτυσε τῷ τυράννῳ.

Auf die Zenon-Anekdote folgt die bereits referierte Geschichte der in die Liebe eingeweihten Leaina, die mit ihren Hoffnungen Anteil an der Verschwörung genommen habe und nach dem Tod der Verschwörer, nach noch unbekannten Konjuranten gefragt, standhaft geblieben sei.[28]

---

26 Die legendäre griechische Passio mit ihren lateinischen Übersetzungen, die liturgischen Bücher in Byzanz, das Martyrologium Hieronymianum (5. Jh., Oberitalien) und die mozarabischen liturgischen Bücher (7. Jh., Spanien) erwähnen zum gleichen Tag (Gedächtnis: 24. Juli) eine heilige Christina aus Tyros. Verschiedene lateinische Martyrologien erwähnen die heilige Christina von Bolzena, was 1880 durch Ausgrabungen bestätigt worden zu sein scheint. Wahrscheinlich sind es zwei verschiedene Personen. – Ausführlich Lazoni 1929, 536–543.

27 Polyain. 8, 45.

28 Plut. mor. 505e.

Die Anbindung der Leaina-Geschichte an eine vergleichbare Philosophen-Anekdote[29] ist nicht ohne Parallele. Auf das analoge Verhalten der Hetäre und eines Philosophen verweist schon Plinius in der 77 n. Chr. dem Prinzen Titus gewidmeten *Naturkunde*. In der *Anthropologie*, wo es um physische Widerstandsfähigkeit *(patientia corporis)* geht, wird Leaina gemeinsam mit dem Philosophen Anaxarchos genannt, der unter Nikokreon den Foltertod gestorben sein soll.[30] Die *patientia corporis* ist hierbei das tertium comparationis, das gemeinsame Dritte. Die *meretrix*, die Harmodios und Aristogeiton auf der Folter *(torta)* nicht verraten hat, wird zum berühmtesten weiblichen Beispiel für Widerstandsfähigkeit erklärt: *clarissimum* [sc. *documentum*] *in feminis*. Der Philosoph wird als berühmtestes männliches Beispiel: *in viris* angeführt. Von ihm heißt es, er sei aus ähnlichem Grunde wie Leaina gefoltert worden: *simili de causa [...] torqueretur*, habe sich mit den Zähnen die Zunge abgebissen und diese einzige Hoffnung dem Tyrannen ins Gesicht gespien: *praerosam dentibus linguam unamque spem indicii in tyranni os expuit.* Dasselbe über Anaxarchos erzählt später noch Diogenes Laërtios in seiner Philosophiegeschichte *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*.[31]

Diese Parallele – Leaina bei Plutarch in Analogie zu Zenon, bei Plinius zu Anaxarchos – ist signifikant. Der in beiden Fällen vorliegende Vergleich Leainas mit anerkannten Philosophen, die sich der Willkürherrschaft erwehrt haben, wertet die Hetäre auf. Immerhin hatten Philosophen in Kaiserzeit und Spätantike unter den hochgestellten Persönlichkeiten in der Gesellschaft bedeutenden Einfluss.[32] Es ist daher bedeutend, dass das entschlossene Schweigen der Frau und das des jeweiligen Philosophen – eines Weisheitsliebenden und zudem Mannes – auf eine Ebene gebracht werden.

DER BISS DES PHILOSOPHEN UND DIE MANNHAFTIGKEIT DER HETÄRE

Auf eine Ebene gebracht werden bei Plutarch auch die Hetäre und die Tyrannentöter. Ihrer Gesellschaft erweist sich Leaina noch retrospektiv – durch standhafte Verschwiegenheit nach ihrem Tode – als würdig. Sie beweist, dass jene Männer ihrer nicht unwürdige Gefühle hatten, als sie eine Frau wie sie liebten: ἐπιδείξασα τοὺς ἄνδρας οὐδὲν ἀνάξιον ἑαυτῶν παθόντας, εἰ τοιαύτην ἠγάπησαν.[33] Wie jene ist sie in die Geheimnisse des Eros eingeweiht und zeigt, da sie, ausgefragt, nicht antwortet, dieselbe Stärke wie Aristogeiton, indem sie sich beherrscht und den Tod standhaft erwartet: ἐνεκαρτέρησεν.

29 Vgl. auch Frg.: SVF 1, 1–332; Diog. Laert. 9, 25–27.

30 Plin. nat. 7, 23 [87] (Mayhoff).

31 Vgl. auch Diog. Laert. 9, 58f.

32 Vgl. etwa Glen W. Bowersock 2000, 83–91.

33 Plut. mor. 505e.

Dass diese Eigenschaft schon Aristogeiton an den Tat gelegt hat, ist bei Aristoteles nachzulesen, der Plutarch zugrunde gelegen haben dürfte. Im *Staat der Athener*, der damals zu den Hauptreferenzen des Tyrannenmordes gehörte, wird ausführlich von Aristogeitons Beharrungsvermögen erzählt.[34] Der dortigen Darstellung nach biss sich Aristogeiton zwar nicht die Zunge ab, bewies sich aber durch Ausdauer und List.

... ἀπεκεντήθη, ταὐτὸν Ἀριστογείτονι παθών: DER BISS DES PHILOSOPHEN

Mit der Erzählung hiervon füllt Aristoteles eine Thukydideische Leerstelle. Thukydides berichtet vom Schicksal des Aristogeiton nichts. In 6, 57, 4 heißt es nur, Aristogeiton sei zunächst entkommen, später aber gefangen und dann hart behandelt worden (οὐ ῥᾳδίως διετέθη). Dieser Vorgang wird in Ath. pol. 18, 4–6 detailliert erzählt: Durch Aristogeitons Folterung habe Hippias versucht, die Konjuranten in Erfahrung zu bringen. Der Gefolterte indessen, so Aristoteles weiter, habe nicht die wahren Verschwörer genannt. Er habe vielmehr zahlreiche Adelige denunziert, darunter auch Anhänger der Tyrannen (φίλοι τοῖς τυράννοις), um dem Hippias weitere – ob der Tötung Unschuldiger erboste – Gegner erwachsen zu lassen. Schließlich habe Aristogeiton durch das Versprechen, noch mehr Mitschuldige anzugeben, den Tyrannen überzeugt, ihm die Rechte zu geben. Als dies geschehen sei, habe er ihn geschmäht (ὀνειδίσας), dem Mörder seines Bruders die Hand gereicht zu haben, worauf Hippias den Gefolterten wutentbrannt mit dem Schwert niedergestoßen habe.

Die Anekdote von der Schmähung des Tyrannen, die Aristoteles in seine Darlegung eingebaut hat, ist in den nachfolgenden Jahrhunderten mannigfach variiert und mit anderen Anekdoten vermischt worden. Wie nicht ungewöhnlich bei Geschichten, die den kleinen Erzählgenera angehören – man denke nur an das Märchen oder den Witz –, wurden Erzählsegmente und Handlungsträger ausgewechselt. Spätere antike Autoren – wie Diodor im ersten vorchristlichen und Seneca im ersten nachchristlichen Jahrhundert[35] – überliefern z. B. eine leicht abweichende Version des Segments Folter. Dieser Version zufolge entdeckt Aristogeiton dem Hippias auf der Folter seine List, indem er dessen Frage, ob noch ein Konjurant übrig sei, damit beantwortet, es sei niemand übrig, dem er den Tod wünsche außer dem Tyrannen selbst.

Ein anderer Handlungsträger, bezeichnenderweise Zenon von Elea, findet sich im 3. Jahrhundert n. Chr. bei Diogenes Laërtios. Im neunten Buch seiner Philosophenviten wird,

34 Aristot. Ath. pol. 18, 5f.

35 Diod. 10, 17; Sen. de ira 2, 23.

wie schon bei Plutarch, von einem sagenhaften Biss des Philosophen berichtet. Allerdings lässt Diogenes den Zenon sich nicht die Zunge abbeißen. Der Biss des Philosophen entspricht vielmehr der von Aristoteles berichteten Schmähung des Hippias durch Aristogeiton, als jener diesem die Rechte reichte. Diogenes zufolge denunzierte Zenon auf der Folter Freunde des Tyrannen Nearchos, um diesen jeglicher Unterstützung zu berauben. Am Ende, als er Nearchos aufgefordert habe, sich zu ihm zu beugen, damit er ihm etwas Privates über bestimmte Leute sagen könne, habe er sich in dessen Ohr bzw. (nach der Version des Demetrius) Nase festgebissen: δακὼν.[36] Zenon habe das Ohr bzw. die Nase nicht losgelassen, bis er tödlich niedergestochen worden sei und – so schließt Diogenes – dasselbe (Schicksal) erlitten habe wie Aristogeiton: ἕως ἀπεκεντήθη, ταὐτὸν Ἀριστογείτονι [...] παθών.

Der Philosoph Zenon verkörpert hier wie Anaxarchos bei Plinius den wahrheitsgebundenen Blutzeugen, dessen Eigenschaften eine Heroisierung ermöglichen, wie sie christliche Schriftsteller ihren Märtyrern angedeihen ließen. Zu diesen Eigenschaften gehören das Wahrheitszeugnis, die Standhaftigkeit, die Bereitschaft, für die eigenen Überzeugungen zu sterben, und wohl – zumindest ist dies vorstellbar – eine gewisse Todessehnsucht.

... βασάνους ἤνεγκεν ἀνδρείως: DIE MANNHAFTIGKEIT DER HETÄRE

Ab Ende des 2., Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr. häufen sich die literarischen Erwähnungen der selbstlosen, bis in den Tod getreuen Leaina. Der mit standhaften Männern und Philosophen assoziierte Topos des Zunge-Abbeißens wird fortan regelmäßig mit der athenischen Hetäre in Verbindung gebracht. So auch von christlichen Autoren; teils mit dem Ziel, altherkömmliche griechisch-römische (Vor-)Bilder in die christliche Lehre zu übersetzen, teils mit dem Ziel, die heidnischen (Vor-)Bilder von ihrem Sockel zu stürzen und neue christliche zu errichten.

Diese Entwicklung verwundert nicht. Mit den Christenverfolgungen bildet sich das christliche Verständnis eines Märtyrers/einer Märtyrerin aus, der/die in der Verfolgungssituation sein/ihr Bekenntnis zu Christus ausspricht und hierfür stirbt. Märtyrerhaftes Verhalten ist daher geläufiger Gegenstand nicht nur heidnischer,[37] sondern auch – und vor

---

36 Diog. Laert. 9, 26 (Marcovich).

37 Der Begriff Märtyrer(in) wird hier keineswegs nur christlich verstanden. Ein(e) Märtyrer(in) im weitesten Sinne des Wortes ist ein Mensch, der um seiner Überzeugung willen leidet und stirbt. – Bis sich diese Bedeutung durchsetzte, gab es freilich mehrere semantische Verschiebungen. Die griechischen Substantive ὁ μάρτυρος und ὁ bzw. ἡ μάρτυς bedeuten zunächst nicht mehr als „Zeuge“ bzw. „Zeugin“. Im frühen Christentum für die Zeugen als Apostel Jesu verwendet, wurden sie um etwa 100 n. Chr. auf die Christen übertragen, die ihren Glauben trotz Verfolgung bezeugt hatten. Im 2. Jh. n. Chr. kam es zu einer weiteren Einengung der

allem – christlicher Überlegungen. Den heidnischen Autoren ist es darum getan, die alten griechisch-römischen Idole der Standhaftigkeit und Überzeugungstreue bis in den Tod weiterhin „hochzuhalten". Viele christliche Schriftsteller zielen darauf ab, jene zu entwerten bzw. zu übertreffen.

Dass gerade Leäna ein häufig angeführtes Beispiel in der Diskussion ist, hat seinen Grund wohl nicht zuletzt darin, dass Frauen in frühchristlicher Zeit einen beträchtlichen Anteil in der Anhänger- und Jüngerschaft Christi ausmachten. Ihnen besonders wurde gepredigt, musterhaft zu leben: so zu leben, dass es möglich sei, Männern wie Frauen zum Vorbild zu gereichen. Zumal im Bereich der Askese galt es als für Frauen erstrebenswert, die Grenzen jedweder Schwäche mannhaft zu überschreiten. Evagrius Ponticus etwa macht dies im 4. Jahrhundert n. Chr. in Worten, die wohl an eine Asketin namens Melania d.Ä. gerichtet sind, beispielhaft deutlich. Er fordert die Angesprochene auf, Frauen und Männern ein gutes Beispiel zu sein, um allen „nach Art eines Urbildes ein Vorbild der Geduld" zu werden. Es gebühre einer Jüngerin Christi, „bis aufs Blut zu kämpfen" und zu zeigen, dass Gott, der Herr, „auch die Frauen gegen die Dämonen mit Männlichkeit gewappnet und die schwachen Seelen durch die Gabe der Gebote und des Glaubens stark gemacht" habe.[38]

Ähnliche Überlegungen stellt um die Wende zum 3. Jahrhundert n. Chr. schon Klemens von Alexandrien an. Über die Philosophie zum Christentum gekommen versucht er die erste – durch Bildung und Rhetorik untermauerte – Synthese aus griechischer Philosophie und christlicher Offenbarung. Sein Ziel ist es, der weltlichen Weisheit das Daseinsrecht in der christlichen Kirche zu erkämpfen und mit Mitteln der griechischen Wissenschaft das Christentum selbst auf eine höhere Stufe zu stellen.

Auf Leaina zu sprechen kommt Klemens in seinen *Stromateis*, den *Teppichen*, worin er, auf grundsätzliche Fragen bezogen, Themen wie Glauben und Wissen, Ehe und Jungfräulichkeit, Sinn und Bedeutung des Martyriums bespricht. Leaina erwähnt er dort, wo er Beispiele für Vollkommenheit im Glauben, Sittsamkeit und Keuschheit anführt. Er nennt sie inmitten einer Reihe antiker Frauengestalten, an denen er bestimmte Qualitäten und Verhaltensweisen lobt. Deutlich wird, dass unter seinen Adressaten auch Frauen sind; ge-

---

Bedeutung auf den „Blutzeugen", die „Blutzeugin", die für ihr Glaubensbekenntnis den Tod erlitten. Dies brachte mit sich, daß die Märtyrer ab dem 3. Jh. n. Chr., da nun ihre Worte als gottinspiriert galten, Verehrung als Heilige oder Fürsprecher erfuhren. Heute, in unserem Sprachgebrauch, wird der Begriff auch ohne spezifisch christlichen Sinn verwendet. Vgl. den Artikel „Martyrium" in: Müller 1992, 197–212. – Sehen wir von der Terminologie ab und beschränken uns auf die Kennzeichen des sog. Märtyrers, wird zudem deutlich: Es gab schon vor Entstehung des Christentums Personen – real existierende Persönlichkeiten ebenso wie fingierte Figuren –, die ihr Bekenntnis zu philosophischen oder moralischen Lehren und Haltungen mit dem Tod besiegelten. Auch auf sie lässt sich der Begriff des Märtyrers bzw. der Märtyrerin applizieren. Erinnert sei nur an Antigone, die bei Sophokles (441 v. Chr.) für ihre Werte und ihr Handeln mit dem Tod einsteht.

38 Evagrius Ponticus, ep. 1, 6.

genüber den griechisch-römischen Philosophen, die meist junge männliche Schüler hatten und an öffentlichen Plätzen unterrichteten, wo Frauen nicht hingingen, hat sich die Adressatenschaft geändert. Die Diskussion der Natur der Frau und der moralischen Grundsätze, die sie zu befolgen hat, findet sich daher in der Patristik allenthalben.[39]

Auch Klemens erörtert die Natur der Frau. Im Zentrum der Überlegungen, in denen es nicht zuletzt um Leaina geht, steht die Gleichheit der Tugend des Mannes und der Frau. Klemens' Prämisse lautet, dass das biologische Geschlecht von Mann und Frau zwar verschieden sei, dass hinsichtlich des Menschseins die Frau aber keine andere Natur hätte als der Mann. Vielmehr hätten beide die gleiche Natur, also auch die gleiche Tugend, und sollten gleichermaßen für sie Sorge tragen, insbesondere die Frau: ἡ γυνή.[40] Dahinter steht die seinerzeit verbreitete Annahme, dass Frauen aus biologischen Gründen größere Schwierigkeiten hätten, physisches Begehren und leidenschaftliche Emotionen zu kontrollieren – eine These, die bereits Aristoteles aufgestellt hatte.[41]

Dass Mann und Frau an der Vollkommenheit im Glauben in gleicher Weise teilhaben können, versucht Klemens durch Nennung einer Reihe bekannter Frauengestalten zu belegen, die über herausragende Fähigkeiten verfügten. Viele von ihnen gehören dem Mythos an und zeichnen sich durch Qualitäten aus, die im wirklichen Leben wohl eher Männern zugeschrieben wurden, wie z. B. die Schnelligkeit der mythischen Jägerin Atalante. An Leaina im Besonderen wird ihre Mannhaftigkeit hervorgehoben. Sie dient als Beispiel für mannhaftes Ertragen von Foltern und Verachtung des Todes bei den Heiden. Klemens betont, sie habe, wenngleich sie Mitwisserin des Harmodios und Aristogeiton gewesen sei, doch den Anschlag auf Hipparch nicht verraten, obwohl man sie sehr gefoltert habe.

Dass ebendieses Verhalten für Mannhaftigkeit spricht, macht die zuvor gestellte Frage deutlich: ἦ γὰρ οὐχὶ καὶ βασάνους ἤνεγκεν ἀνδρείως Λέαινα ἡ Ἀττική; […].[42] Die Frage ist, wie die Formulierung „und denn nicht" (ἦ γὰρ οὐχὶ) zum Ausdruck bringt, rhetorischer Natur, die zustimmende Antwort implizit enthalten: Ja, die Athenerin ertrug die Folterung ἀνδρείως: tapfer wie ein Mann. Das bestätigen, so ließe sich anfügen, hinreichend landläufige Beispiele griechischer Männer, die sich fast identisch verhielten.

Wohl dieser Ruf von Mannhaftigkeit, über Jahrhunderte lang sukzessive aufgebaut, dürfte den christlichen Schriftsteller Laktanz Anfang des 4. Jahrhunderts n. Chr. bewogen haben, die Hetäre in seinen *Göttlichen Unterweisungen*, im ersten Buch *Über die falsche Religion*, zur Mörderin zu erklären: *meretrix quaedam nomine Leaena, cum tyrannum occi-*

39 Vgl. Clark 1993, passim.

40 Clem. Al. 4, 18, 59 (Stählin/ Früchtel). Vgl. zur Thematik Clark 1993, 199ff.

41 Vgl. Sissa 1997, 67–102, insbes. 77–102.

42 Clem. Al. 4, 19, 120.

disset, [...].[43] Jedenfalls erfüllte diese Zuschreibung ihren Zweck. Laktanz lehnte die Götterkulte und Heldenverehrung der Heiden ab und suchte mit Hilfe entmythologisierender Deutungen die Verehrten als moralisch fragwürdige Menschen zu dekuvrieren. Sein Ziel war es, der gebildeten römischen Heidenwelt den wahren – von Gott offenbarten – Weg zum Heil zu zeigen. Der Vorstellung Leainas als Attentäterin ist der Gedanke inhärent, sie habe sich die Hände mit Blut befleckt. Damit unterscheidet sie sich von den christlichen Märtyrerinnen in zweierlei Hinsicht: im Hetärendasein und in Gewaltanwendung. Ersteres war christlichem Verständnis zufolge ohnehin prekär – die klassisch-griechische Institution der Hetäre bestand längst nicht mehr, Prostitution galt als unsittlich –, sofern nicht, wie exemplarisch bei Maria Magdalena, eine Hinwendung zu Jesus Christus stattfand. Letztere stand – ungeachtet aller späteren Stilisierung des *miles christianus*, der im Kampf gegen Ungläubige fällt – in scharfem Kontrast zum gewaltlosen Bekennertum einer frühchristlichen Märtyrerin.

MÄRTYRERKONKURRENZ: TERTULLIAN UND DER „FOLTERWETTSTREIT" VON HEIDEN UND CHRISTEN

Die angeführten Beispiele zeigen, dass Leaina, wie manches aus dem Bereich der griechisch-römischen Kultur, zu einem Gegenstand der Rivalität zwischen heidnischer Philosophie und Christentum geworden war. Die Hetäre war, salopp formuliert, in etwas hineingeraten, was sich als Helden- und Märtyrerkonkurrenz bezeichnen lässt.

Unverhohlen zum Ausdruck bringt dies der Kirchenschriftsteller Tertullian, ein für seine Rigidität berühmt-berüchtigter Vorgänger des Laktanz. In seinem an die römischen Statthalter gerichteten *Apologeticum*, das die Rechtsgrundlage der Christenprozesse entkräften soll, attackiert er die Kulte, den Ungeist und die Unmoral der Heiden, die sie in die Welt trügen. Unter seine Kritik fällt nicht zuletzt die Stilisierung einzelner Persönlichkeiten zu Heldenfiguren. Auch und gerade vor den alten, in Ehren gehaltenen Heidenmärtyrern, die (häufig in Opposition zu einem Tyrannen) für ihr Bekenntnis zu bestimmten philosophischen oder moralischen Ansichten mit dem Tod einstanden, macht er nicht halt. Das letzte Kapitel seiner Verteidigungsschrift zeigt dies deutlich. Angesichts der christlichen Märtyrer, die ob ihres Glaubens durch Heidenhand den Tod erleiden, erscheint ihm die Verehrung der Heidenmärtyrer als heuchlerisch. Der Achtung, die ihnen gezollt wird, begegnet er mit Sarkasmus. Er begründet sie mit purer weltlicher Sucht nach Ruhm und

43 Lact. inst. 1, 20, 3 (Brandt).

Ehre (*in causa gloriae et famae*).[44] So verurteilt er auch die Statuen, die den Heidenmärtyren gegossen, die Bilder, die ihnen errichtet, die Inschriften, die ihnen für die Ewigkeit gesetzt werden:

> *Et tamen illis omnibus et statuas defunditis et imagines inscribitis et titulos inciditis in aeternitatem! Quantum de monumentis potestis scilicet [...].*[45]

Im Zuge seiner Attacke geißelt Tertullian auch Anaxarchos, Leaina und Zenon – nota bene: in eben dieser Reihenfolge. Zwischen die beiden Philosophen gestellt, wird Leaina als Beispiel dafür anführt, dass die Heiden selbst im „Folterwettstreit" den ersten Preis davontragen. Spöttisch ruft der Verfechter des Christentums aus: *Ecce enim et tormentorum certamina coronantur a uobis!*

Mit diesem Ausruf thematisiert Tertullian offen die keineswegs nur von ihm empfundene[46] Konkurrenz der Heiden und Christen im Wettlauf um das Vorrecht, einen ihnen gemeinsamen Wert – Überzeugungstreue ohne Rücksicht auf Folgen – den ihren zu nennen. Die Formulierung *tormentorum certamina* kann die Situation im frühen Christentum deutlicher nicht machen: Mit Asket(inn)en und Märtyrer(innen) wird hier, auf Seite der Christen, mit Philosophen und anderen Held(inn)en der Standhaftigkeit dort, auf Seite der Heiden, gestritten, mitten unter diesen (ausgerechnet!) eine Hetäre.

Dass die Heiden freilich nicht wirklich den Sieg in den *certamina* davon tragen *(coronantur)*, versäumt Tertullian nicht, durch entsprechende Formulierungen deutlich zu machen. So heißt es, als der Folterknecht bereits müde gewesen sei, habe die *meretrix* dem rasenden Tyrannen zuletzt ihre zerkaute Zunge ins Gesicht gespuckt, um damit gleichsam ihre Sprache von sich zu speien und die Mitverschworenen nicht angeben zu können, wenn sie es, im Falle ihrer Überwindung, auch gewollt hätte:

> *Attica quaedam meretrix carnifice iam fatigato postremo linguam suam comesam in faciem tyranni saeuientis exspuit, ut expelleret et uocem, ne coniuratis confiteri posset, etiam si uicta uoluisset.*[47]

Zu beachten ist an dieser Passage vor allem Folgendes: Die Zunge ist Tertullians Darstellung zufolge bereits *comesa*, also zerkaut, halb aufgegessen; vgl. auch *Ad nat.* 1,18: *linguam suam pastam expuit* (s. u.). Folglich bedurfte es, als Leaina sie ausspie, nicht mehr des Aktes,

44 Tert. apol. 50, 4 (Waltzing).
45 Tert. apol. 50, 11.
46 Vgl. Bowersock 2000, 89.
47 Tert. apol. 50, 8.

sie eigens abzubeißen. Sie auszuspucken, dürfte – so die Aussage hinter dem Bild – wenig Überwindung gekostet haben.

Herabsetzenden Bezug auf Leaina nimmt Tertullian auch an anderen Stellen seines Werks, so im vierten Kapitel seiner Rede *Ad martyres,* in der er den Christen im Gefängnis Mut zuspricht. Bemerkenswert ist hierbei, daß Tertullian – wie im *Apologeticum* und in der Schrift *Ad nationes,* die als Vorentwurf für das *Apologeticum* gilt – dort, wo er auf Leaina zu sprechen kommt, nicht ihren Namen nennt. Er eröffnet den Rekurs vielmehr, indem er das eine Mal, in *mart.* 4,7,[48] von jener *meretrix Atheniensis,* das andere Mal, in *nat.* 1,18,[49] von der *mulier Attica* spricht. Anschließend wird ihre Geschichte jeweils knapp referiert. Während der Wortlaut in *nat.* 1,18 dabei leicht von dem des *Apologeticums* abweicht, stimmen die Formulierungen in *Ad martyres* weitgehend mit ihm überein.

Die Nichterwähnung des Namens ist gewiss nicht zufällig. Sie erweckt den Eindruck einer Art *damnatio memoriae,* die Leaina aus dem Inventar der althergebrachten zitierfähigen Exempla der Griechen und Römer streichen soll.[50] Die Erinnerung des Namens war bei den Römern außerordentlich wichtig; nicht zuletzt für sie, die *memoria,* lebte und arbeitete ein Römer. Es ist denkbar, dass Tertullian die Nennung des Namens der Hetäre genau deshalb verweigerte, in der Absicht, das Andenken, wo nicht auszulöschen, negativ zu semantisieren.

Zu beachten ist zudem in allen drei Reden die vergleichende Darstellungsform: Leaina wird jeweils mit mehreren bekannten Personen – althergebrachten Nationalhelden der Griechen und Römer – in eine Reihe gestellt (Katalog). Ihre Gemeinsamkeit besteht nach Tertullian darin, daß der Tod von ihnen, von den Männern wie von den Frauen – *nec a viris tantum, sed etiam a feminis* – der Ehre und des Ruhmes halber – *famae et gloriae causa* – freiwillig gewählt worden sei (*mart.* 4,7). Ihnen allen sei es um billigen irdischen Nachruhm gegangen. Dem entgegen setzt er die Erlangung himmlischer Herrlichkeit und göttlichen Lohnes: *consecutionem gloriae caelestis et divinae mercedis.* Die weltliche Ehre vergleicht er mit einer Glasperle *(vitreum margaritum),* die himmlische Herrlichkeit mit einer echten Perle *(verum margaritum),* welch letztere er seinen Christen und Christinnen – auch die Frauen werden von ihm (mit *benedictae*) direkt angesprochen – in Aussicht stellt. Ziel seiner Rede ist es, allen Gefangenen die Furcht zu nehmen und sie zu ermuntern, ihre Situation erhobenen Hauptes durchzustehen. Die Heidin Leaina, die sich ihre Zunge abgebissen habe, um auf der Folter nichts zu verraten, wird hierbei als Beispiel dafür angeführt, dass Furcht vor dem Tod meist geringer sei als die vor Folter. Aus eben diesem Grund, so die (mit einem

48 Tert. mart. 4, 7 (Oehler).

49 Tert. nat. 1, 18 (Reifferscheid).

50 Zur *damnatio memoriae* vgl. Flaig 1999, 31–100, insbes. 66f.

skeptischen Fragezeichen versehene) Pointe, habe sie ihrem Henker nachgegeben: „*Sed mortis metus non tantus est, quantus tormentorum.*" *Itaque cessit carnifici meretrix Athenienis?*

Die Implikation der Pointe lautet: Eine christliche Märtyrerin würde nicht nachgegeben haben; sie hätte ein Verhalten wie Leaina nicht nötig gehabt, würde auf Gott vertraut haben. Da Tertullian dies nicht eigens hinzufügt – er dürfte darauf verzichtet haben, jede Pointe zu erklären – haben Philologen die Wendung *Itaque cessit* konjiziert zu: *Itaque non cessit.*[51] Der Konjektur lag wahrscheinlich die Überlegung zugrunde, daß Leaina allgemeiner Überlieferung zufolge standhaft war, also nicht „nachgab". Die Stelle zu verbessern ist jedoch m. E. unnötig, da sie sich dadurch erklären lässt, dass hier, wie bereits verdeutlicht, ein impliziter Vergleich mit der wahrhaften christlichen Märtyrerin vorliegt. Zu überlegen wäre freilich auch, ob die Formulierung *Itaque cessit* nicht auf der Vorstellung beruht, die *meretrix* habe dem *carnifex* aus Furcht vor der Folter sexuell nachgegeben, sei quasi *meretrix* geblieben. Allerdings spricht gegen eine solche mögliche Aussageabsicht Tertullians seine Erwähnung Leainas in *Ad nationes*. Dort verneint er unmissverständlich, dass die hart Gefolterte sexuell nachgegeben habe: *sed et tormenta mulier Attica fatigauit tyranno negans, postremo ne cederet corpus et sexus, linguam suam pastam expuit [...].*[52]

In jedem Fall ist, ob eine Konjektur angebracht ist oder nicht, auch Leainas Nachruhm in Tertullians Augen nur eine billige Perle – eine Perle aus Glas, nicht eine wahre Perle. Dieses Urteil freilich hat die Nachwelt nicht davon abgehalten, Leaina in Erinnerung zu behalten. 1919, im Revolutionsjahr, kam ein eigens nach der Hetäre benanntes Drama heraus: Alfred Brusts Einakter *Leäna*. In ihm erscheint die Hetäre als wahrhafte Märtyrerin. Ihrer Standhaftigkeit verdankt sich der Sturz der Gewaltherrschaft und mit ihm der Wandel der Welt – der Wandel zu Neuem.[53]

LITERATURVERZEICHNIS

Editionen zitierter Quellen

ARISTOTELES: Aristotle. The Athenian Constitution. The Eudemian Ethics on Virtues and Vices. With an English Translation by H. Rackham, London/ Cambridge (Mass.) ³1961.

ATHENAIOS: Athenaeus. The Deipnosophists in Seven Volumes. With an English Translation by Charles Burton Gulick. Volume VI, London/ Cambridge (Mass.) ³1959.

DIOGENES LAERTIOS: Diogenis Laertii Vitae philosophorum. Edidit Miroslav Marcovich, Stuttgart 1999.

---

51 So nach Oehler Ios. Scaliger; vgl. auch *Non itaque cessit* Fr. Iunius. *Itaque nec cessit* Latinius.

52 Tert. nat. 1, 18.

53 Renger 2003b, 119–132.

EVAGRIUS PONTICUS : Epistulae. Evagrios Pontikos: Briefe aus der Wüste. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von G. Bunge, Sophia 24, Trier 1986.

HIERONYMUS : Eusebius Werke. Siebenter Band. Die Chronik des Hieronymus. Hieronymi Chronicon. Hrsg. und in zweiter Aufl. bearbeitet von R. Helm, Berlin 1956.

KLEMENS VON ALEXANDRIEN : Clemens Alexandrinus. Zweiter Band: Stromata Buch I–VI. Hrsg. von Otto Stählin. In dritter Aufl. neu hrsg. von Ludwig Früchtel, Berlin 1960.

LAKTANZ : L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia. Pars I: Divinae institutiones et epitome divinarum institutionum. Recensuit Samuel Brandt, Prag u.a. 1890.

PLINIUS : C. Plini Secundi naturalis historiae libri XXXVII. Iterum edidit Carolus Mayhoff. Vol. II: Libri VII–XV, Leipzig 1909 (= Stuttgart 1986).

PAUSANIAS : Pausaniae Graecia descriptio. Vol. 1: Libri I–IV. Edidit M. H. Rocha-Pereira, Leipzig ²1989.

PLUTARCH : Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes. With an English Translation by W.C. Helmbold. Volume VI, London/ Cambridge (Mass.) ²1957.

POLYAINOS : Polyaeni strategematon libri octo ex recensione Eduardi Woelfflin. Iterum recensuit … Ioannes Melber, Leipzig 1887.

TERTULLIAN : Quinti Septimi Florentis Tertulliani quae supersunt omnia opera. Edidit Franciscus Oehler. Tomus I. Continens libros apologeticos …, Leipzig 1853 (Ad martyres).

– Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera ex recensione Augusti Reifferscheid et Georgii Wissowa. Pars I, Prag u.a. 1880 (Ad nationes).

– Tertullien. Apologétique. Texte établi et traduit par J.-P. Waltzing avec la colloboration de A. Severyns, Paris 1929 (Apologeticum).

THUKYDIDES : Thucydides in Four Volumes. With an English Translation by Charles Forster Smith. Volume III, London/ Cambridge (Mass.) ³1961.

Sekundärliteratur

Boardman 1986 = J. Boardman, Leaina, in: H.A.G. Brijder u.a. (Hg.), Enthousiasmos. Essays on Greek and Related Pottery presented to J.M. Hemelrijk, Amsterdam 1986, 93–97.

Bowersock 2000 = G. W. Bowersock, Urheber konkurrierender transzendentaler Visionen in der Spätantike (1987), in: G. W. Bowersock, Selected Papers on Late Antiquity, Bari 2000, 83–91.

Clark 1993 = G. Clark, Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Lifestyle, Oxford/New York 1993.

Davidson 1999 = J. N. Davidson, Kurtisanen und Meeresfrüchte. Die verzehrenden Leidenschaften im Klassischen Athen, Berlin 1999.

Fehr 1984 = B. Fehr, Die Tyrannentöter. Oder: Kann man der Demokratie ein Denkmal setzen?, Frankfurt a.M. 1984.

Flaig 1999 = E. Flaig, Soziale Bedingungen des kulturellen Vergessens, in: W. Kemp u.a. (Hg.), Vorträge aus dem Warburg-Haus, Bd. 3, Berlin 1999, 33–100.

Frenzel 1992 = E. Frenzel, Tyrannei und Tyrannenmord, in: E. Frenzel, Motive der Weltliteratur, 4., überarbeitete und ergänzte Auflage, Stuttgart 1992, 695–713.

Hartmann 2000 = E. Hartmann, Hetären im klassischen Athen, in: Th. Späth/ B. Wagner-Hasel, Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis, Stuttgart 2000, 377–394.

Lazoni 1927 = F. Lazoni, Le Diocesi d'Italia dalle origini al principio de secolo VII, Bd. 1, Faenza [2]1927, 536–543.

Müller 1992 = G. Müller u.a. (Hg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. 22: Malaysia – Minne, Berlin / New York 1992, 197–212 (s.v. Martyrium).

Reinsberg 1989 = C. Reinsberg, Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland, München 1989.

Renger 2003 = A.-B. Renger, „O wie süß kann doch Vergeltung sein." Vom Sieg weiblichen Schweigens über männliche Tyrannis in expressionistischer Sicht auf einen antiken Stoff. Gewalt und Gegengewalt in Alfred Brusts Einakter Leäna, in: A. Hilbig u.a. (Hg.), Frauen und Gewalt. Interdisziplinäre Untersuchungen zu geschlechtsgebundener Gewalt in Theorie und Praxis, Würzburg 2003, 119–132.

Renger 2005 = A.-B. Renger, Gewalt mit Folgen: Der Tyrannenmord des Jahres 514 v. Chr. und die Hetäre Leaina. Von der griechischen Klassik über die römische Kaiserzeit bis ins 20. Jahrhundert, in: S. Moraw/ G. Fischer, Die andere Seite der Klassik – Gewalt im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr., Stuttgart 2005, 305–325.

Schlange-Schöningen 1996 = H. Schlange-Schöningen, Harmodios und Aristogeiton, die Tyrannenmörder von 514 v.Chr., in: A. Demandt (Hg.), Das Attentat in der Geschichte, Frankfurt a.M. 1996, 26–53.

Sissa 1993 = G. Sissa, Platon, Aristoteles und der Geschlechtsuntersschied, in: G. Duby/M. Perrot (Hgg.), Geschichte der Frauen, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1997, 67–102.

Taylor 1981 = M. Taylor, The Tyrant Slayers. The Heroic Image in Fifth Century B.C., Athenian Art and Politics, New York 1981.

Udo Hartmann

Spätantike Philosophinnen
Frauen in den Philosophenviten von Porphyrios bis Damaskios

Denkt man an Frauen in der Philosophie der Spätantike, fällt der Blick in erster Linie auf die alexandrinische Philosophin Hypatia. Die gängigen Lexika zu antiken Philosophinnen nennen weitere Frauen, doch bleiben diese meist bloße Namen.[1] Demnach spielten Frauen in der männlich dominierten Welt des Neuplatonismus scheinbar keine große Rolle. In diesem Beitrag soll das bislang meist vernachlässigte Phänomen der Frauen in der spätantiken paganen Philosophie näher betrachtet werden.[2] Um die tatsächliche Stellung der Frauen in der Lebenswelt der spätantiken Philosophen besser verstehen zu können, sollen Rolle, Bedeutung und Bild der Frauen in den spätantiken Philosophenviten untersucht werden. Dazu wird in einem ersten Schritt das Quellenmaterial kurz vorgestellt. Dann soll im zweiten Abschnitt die Bahnbreite der Erwähnungen von Frauen in den Viten aufgezeigt und die Bedeutung der Frauen im sozialen Leben der Philosophen betrachtet werden. Dabei werden auch die Merkmale einer anerkannten Philosophin in der Spätantike aufgezeigt. Im dritten Abschnitt sollen schließlich die unterschiedlichen Bilder über Frauen in den Viten analysiert und das Idealbild einer paganen „heiligen Frau" vorgestellt werden, das die Autoren der Viten zeichnen. Hypatia wird in diesem Beitrag nur am Rande erwähnt, da es für sie bereits eine Reihe von Untersuchungen gibt und die Vielzahl an Einzelfragen, die sich mit ihrer Person verbinden, hier nicht relevant ist.

1. DIE SPÄTANTIKEN PHILOSOPHENVITEN

Aus der Spätantike haben sich mehrere von Heiden verfasste griechische Philosophenviten erhalten.[3] In Auseinandersetzung und Konkurrenz mit dem Christentum und seiner Ha-

---

1 Vgl. z. B. Kersey 1989, 31; 45; 113; 134–136; 191; Meyer/Bennent-Vahle 1994, 16; 30f.; 142; 177–179; 297. Für ihre Hinweise und Korrekturen gilt Irene Huber (Innsbruck) ein herzlicher Dank.

2 Einen kurzen Überblick zu den Frauen in der spätantiken Philosophie bietet Clark 1993, 130ff.; unkritische Sammlung des Materials zu spätantiken „Philosophinnen" bei Poestion 1882, 236ff.; 393ff.; Dorandi 1991, 263ff.; Pietra 1997, 61ff.; Lucchesi 1999, 23ff.; zu den Frauen in der Welt antiker Philosophen generell vgl. bes. Gauger 1998; Levick 2002, 138ff.; 146ff. (für Rom); zu antiken Philosophinnen vgl. auch Waithe 1987; Harich-Schwarzbauer 2000a; Harich-Schwarzbauer 2000b.

3 Nicht behandelt werden hier die Viten des Pythagoras von Porphyrios (griech. u. franz. mit Kommentar bei

giographie werden hier Lebensbilder paganer „heiliger", göttlicher Männer entworfen und das richtige philosophische Leben vorgestellt. So schilderte ein Schüler Plotins, Porphyrios von Tyros, im Jahr 301 Leben und Wirken seines Lehrers.[4] Eunap von Sardeis stellte in seinen bald nach 396 verfassten *vitae philosophorum et sophistarum* in anekdotenreicher Weise Grundzüge der Lebensläufe von Philosophen und Rhetoren aus dem 3. und 4. Jahrhundert dar, konzentrierte sich bei den Philosophen aber auf Neuplatoniker in der Nachfolge Iamblichs. Nach dem Tod des Proklos im Jahr 485 rühmte sein Schüler Marinos von Neapolis das Leben des Athener Scholarchen als die ideale Verkörperung der Glückseligkeit und der philosophischen Tugenden.[5] Am Ende der Entwicklung der spätantiken Philosophiehistoriographie steht der letzte Athener Diadoche, Damaskios von Damaskos, mit seiner *vita Isidori*, der Anfang des 6. Jahrhunderts verfassten und nur fragmentarisch erhaltenen Lebensbeschreibung seines Lehrers Isidor, die auch den Titel „Philosophiegeschichte" trug. Damaskios stellt hier in breiter Weise das pagane philosophische Leben im 5. Jahrhundert dar.[6]

---

des Places 1982, 7ff.) und Iamblich (griech. u. deut. mit Untersuchungen bei Albrecht 2002; vgl. Dillon 2000, 830), Clark 2000, 31ff., sowie die Platon-Viten des Olympiodoros (am Anfang seines Kommentars zum ersten Alkibiades, 2,14–3,2 p. 1–6 Westerink) und des unbekannten Autors der *Prolegomena Philosophiae Platonicae* (Kapitel 1, Westerink 1962, 3–15), vgl. Westerink 1962, IXff.; Van Uytfanghe 2001, 1106f.

4 Zum „pagan holy man" in der Spätantike vgl. Fowden 1982; zur Kaiserzeit vgl. ferner Anderson 1994; zum christlichen „heiligen Mann" vgl. bes. Brown 1971; zu den Wechselwirkungen zwischen christlicher und heidnischer Hagiographie und zu ihrer Konkurrenz vgl. Cameron 1991, 141ff. („... Christian and Neoplatonist rivalries could seem to be expressing themselves in a war of biography", S. 145); Cox Miller 2000, 220ff. (zur Konkurrenz in den Kollektivbiographien vom Ende des 4. Jh.); Van Uytfanghe 2001, 1336ff.; zur *vita Plotini* (Edition v. Harder) vgl. bes. Brisson 1982; Edwards 2000, XXXIVff. Die Datierung der Abfassung ergibt sich aus v. Plot. 23,130; Porphyrios (PLRE I 716f., Nr. 1): Bidez 1913; Plotin: PLRE I 707.

5 Zu den *vitae sophistarum* (VS; Edition v. Giangrande; mit Seiten der Boissonade-Ausgabe bei Didot von 1849) vgl. bes. Penella 1990; Cox Miller 2000, 235ff.; Goulet 2000a, 314ff. Die Sophisten und ihre Frauen bei Eunap (PLRE I 296, Nr. 2; Goulet 2000a) werden hier nicht betrachtet. Er nennt Amphikleia aus Tralles (VS 10,7,9 p. 492f.), die Gattin des Prohairesios (PLRE I 731), die schöne Frau (11,2 p. 494) des Epiphanios (PLRE I 280f., Nr. 1), eine Tochter (14,2 p. 494) des Himerios (PLRE I 436, Nr. 2), die Lebensgefährtin des Libanios (PLRE I 505ff., Nr. 1) aus niederem Stande, mit der dieser ohne Heirat zusammenlebte (16,1,12 p. 496), und die Ehefrau des Oreibasios (PLRE I 653f.), die der Arzt nach der Rückkehr aus dem Exil heiratete (21,2,5 p. 499); Penella 1990, 79ff.; zur wohl 486 zum ersten Todestag des Proklos verfassten *vita Procli* (Edition v. Masullo) vgl. Edwards 2000, XLIVff.; Saffrey/Segonds 2001, IXff.; Marinos: PLRE II 725f., Nr. 3; Proklos (PLRE II 915ff., Nr. 4): Saffrey/Westerink 1968, IXff.; Siorvanes 1996; Leppin 2002.

6 Zur *vita Isidori* (Edition v. Zintzen = Zi.; griech. u. engl. bei Athanassiadi 1999 = Ath.; deut. bei Asmus 1911 = As.) vgl. Asmus 1909; Asmus 1910; Asmus 1911; Karren 1978; Masullo 1991/92; Hoffmann 1994, 566ff.; Athanassiadi 1993; Athanassiadi 1999, 58ff.; Damaskios (PLRE II 342f., Nr. 2): Westerink/Combès 1986, IXff.; Hoffmann 1994; Torini 1997, 67ff.; Athanassiadi 1999, 19ff. Damaskios, seit Anfang des 6. Jh. Scholarch in Athen (Westerink/Combès 1986, XIX: um 515), schrieb die Vita zwischen 517 und 526 (Westerink/Combès 1986, XXXVI; Athanassiadi 1999, 42f.); als *vita Isidori* bezeichnet bei Phot. bibl. cod. 181, Bd. 2, p. 189 (= Damasc. v. Isid. p. 2,2 Zi.; Test. III p. 334/336 Ath.; S. 1 As.); bibl. cod. 242, Bd. 6, p. 8 Henry;

Im Rahmen dieses Beitrages können von den vielfältigen Problemen, die sich mit der Quellengattung der spätantiken Philosophenviten verbinden, nur wenige angerissen werden. Der Gesichtskreis dieser Viten ist weitgehend auf den griechischen Osten des Römischen Reiches beschränkt. Einzig Porphyrios blickt in seiner Beschreibung des Kreises um Plotin in Rom auch in den Westen. Im Mittelpunkt der Viten stehen die philosophischen Zentren in Athen, Kleinasien und Alexandreia. Die Autoren stellen ihre Helden als pagane Vorbilder dar, die durch ihre ideale Lebensweise zu verehrungswürdigen, gottähnlichen Männern wurden, und rufen den Leser so zur Nachahmung auf. Als Philosoph und paganer „heiliger Mann" (θεῖος ἀνήρ) erweist man sich durch edle Herkunft, tugendhafte, asketische Lebensweise, herausragende Bildung und Weisheit, Wundertaten, äußere Schönheit, innere Vollendung und gottähnliche Ausstrahlung. Durch die mit ihnen verbundenen Wunder, theurgischen Werke und Prophezeiungen zeugen diese Philosophen vom göttlichen Wirken. Die paganen „heiligen Männer" leben als Philosophen im Gegensatz zu den christlichen Asketen aber zumeist in der Gesellschaft. Ihre Lebensweise ist gebunden an die Polis, auch wenn sie im Prozess der Christianisierung immer mehr an den Rand der Gesellschaft gerieten. Mit ihrer paganen „Hagiographie" verteidigen die Verfasser der Viten die in der christlichen Spätantike zunehmend bedrohten Freiräume ihrer Philosophie und Religion. Diese Viten sind daher von einer starken antichristlichen Tendenz geprägt.[7]

Aus dem besonderen Charakter der Viten resultieren verschiedene Probleme: Sie sind durch zahlreiche Anekdoten und phantastische Wunderberichte ausgeschmückt. Im Einzelnen können so historische Schilderung und Fiktion oft nur schwer getrennt werden. Zudem finden sich die meisten Informationen über die Philosophen lediglich in diesen Viten, sie können daher nur selten durch Parallelquellen überprüft werden.[8] Schließlich werden in den Viten im allgemeinen nicht wirkliche Lebensläufe nachgezeichnet, sondern Idealtypen gestaltet. Die literarische Stilisierung lässt dabei individuelle Züge zurücktreten. Dennoch soll im zweiten Abschnitt der Versuch gewagt werden, die Quellen auf die Bedeutung der Frauen im sozialen Leben der Philosophen hin zu befragen. Die Schilderung einer Wunder-

---

Φιλόσοφος ἱστορία in Suda Δ 39, s.v. Δαμάσκιος; Isidor: PLRE II 628ff., Nr. 5; R. Goulet, I 31, DPhA 3 (2000), 870–878.

7 Zu den spätantiken paganen Philosophenviten allgemein vgl. Leo 1901, 259ff.; Goulet 1998; Van Uytfanghe 2001, 1099ff.; zur literarischen Gattung der Vita in der Antike vgl. u. a. Leo 1901; Sonnabend 2002; zum θεῖος ἀνήρ in den Philosophenviten vgl. bes. Fowden 1982; Cox 1983, 20ff.; Cox Miller 2000; vgl. ferner Bieler 1935, 21ff.; Karren 1978, 51ff.; Goulet 1998, 239ff.

8 Informationen über Frauen im Umfeld paganer spätantiker Philosophen aus anderen Quellen sind überaus spärlich: Porphyrios schreibt an seine Frau Markella, Iamblich an eine Arete, Libanios an Mariane, die Frau des Philosophen Sarpedon (s.u.). Julian grüßt als Caesar (um 356/59) in einem Brief aus Gallien an den Philosophen Priskos (PLRE I 730, Nr. 5) dessen Frau Hippia (τὴν ἱερὰν Ἱππίαν) und die Kinder (ep. 13 Bidez = 71 Hertlein). Reichhaltiger fließen die Quellen zu Hypatia (s.u.).

heilung mag als solche unhistorisch sein, sie kann aber durchaus Aufschlüsse über Personen im Umfeld des heilenden Philosophen geben. Stilisierte Berichte über ideale Philosophen informieren zudem über die Erwartungen an eine philosophische Lebensweise.

2. Die Frauen in der Welt der spätantiken Philosophen

Frauen finden an zahlreichen Stellen in den Philosophenviten Erwähnung, nur in seltenen Fällen werden sie jedoch ausführlicher vorgestellt. Meist bieten die Autoren nur eine kurze Notiz, vielfach bleiben die Frauen auch anonym. Dass man daraus aber nicht auf ihre marginale Bedeutung schließen kann, zeigt die Bahnbreite der Erwähnungen: Unterschieden werden kann zwischen den Familienangehörigen, also Müttern, Ehefrauen und Töchtern der Philosophen, den Hörerinnen bzw. den gebildeten Frauen im Umkreis der Philosophen sowie den eigentlichen Philosophinnen – mit den entsprechenden Überschneidungen.

2.1. Die weiblichen Familienangehörigen der Philosophen

Zum Ideal des spätantiken Philosophenlebens gehörten die Beherrschung der geschlechtlichen Leidenschaften und die sexuelle Enthaltsamkeit. Daher verzichteten einige Philosophen ganz auf Ehe und Geschlechtsverkehr. Plotin und Proklos lebten völlig enthaltsam. Der Diadoche Proklos nahm sich weder eine Frau, noch bekam er Kinder, obwohl ihm mehrere gute Partien aus vornehmen und reichen Häusern angeboten wurden.[9] Der alexandrinische Philosoph und Asket Sarapion habe die körperliche Lust so sehr verachtet, dass er seinem Leib seit seiner Jugend nur das Notwendige zugeführt habe, schreibt Damaskios. Sein ganzes Leben habe er sich rein von den Liebesgenüssen gehalten.[10]

---

9 Marin. v. Procl. 17,412–415. Angebote kamen von Olympiodoros und Syrianos (s.u.); Saffrey/Segonds 2001, 122f.; Leppin 2002, 254. An späterer Stelle schreibt Marinos, dass Proklos sich dem Geschlechtstrieb hingab, bis die Phantasia verging (20,511–513: ἀφροδισίων δὲ αὐτῷ φυσικῶν μετῆν ὅσον, οἶμαι, μέχρι φαντασίας χωρεῖν, προπετοῦς καὶ ταύτης). Proklos hatte also offenbar nur kurze, unkontrollierte geschlechtliche Phantasien, wohl in Träumen. Marinos nimmt hier Zitate aus Plotin (1,2,5,18–21: οὐδὲ τῶν ἀφροδισίων δέ, εἴ δ' ἄρα, φυσικῶν, οἶμαι, καὶ οὐδὲ τὸ ἀπροαίρετον ἔχουσαν, εἴ δ' ἄρα, ὅσον μέχρι φαντασίας, προπετοῦς καὶ ταύτης) und Porphyrios auf (sent. 32, p. 34,8–10 Lamberz: ἀφροδισίων δὲ τῶν φυσικῶν οὐδὲ τὸ ἀπροαίρετον· εἰ δ' ἄρα, ὅσον μέχρι φαντασίας προπετοῦς τῆς κατὰ τοὺς ὕπνους), vgl. Edwards 2000, 90; Saffrey/Segonds 2001, 137. Dass Proklos keine Ehe einging, da ihn „irgendein Gott" von der Heirat abhielt, erwähnt auch Damaskios (v. Isid. fr. *124 p. 107,10–11 Zi.; fr. 56 p. 158 Ath.; S. 47 As.).

10 Damasc. v. Isid. fr. 287 p. 231,6–8 Zi. (fr. 111 p. 266 Ath.; S. 102 As.: ἀφροδισίων δὲ ἄχραντον εἶναι διὰ βίου παντός); Sarapion (PLRE II 977, Nr. 3): Fowden 1982, 47; v. Haehling 1982, 76f.

Extreme Formen der Askese waren indes selten. Die meisten Philosophen heirateten und bekamen Kinder, gehörte doch die Zeugung von Nachwuchs zu den Notwendigkeiten der bürgerlichen Gesellschaft. Viele versuchten allerdings, innerhalb der Ehe das Ideal der Enthaltsamkeit zu realisieren und den sexuellen Verkehr auf das Notwendige zu beschränken. So forderte Porphyrios seine Gattin Markella zur sexuellen Enthaltsamkeit auf. Der alexandrinische Philosoph Theosebios, ein nur aus Damaskios bekannter Schüler des Hierokles in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, lebte mit seiner Frau ebenfalls in einer keuschen Ehe. Er hatte mit ihr nur zum Zwecke der Empfängnis Geschlechtsverkehr. Da sie jedoch keine Kinder bekommen konnte, überreichte er ihr den Fingerring der Keuschheit, den Damaskios auf die Chaldäer zurückführt. Theosebios bot ihr als Alternative an, mit ihm in keuscher Ehe zu leben oder sich einen anderen Gatten zu suchen, sie nahm aber diesen Ring gerne an und lebte mit ihrem Mann nun gänzlich ohne Geschlechtsverkehr zusammen.[11]

Eine keusche Ehefrau war auch Damiane, die Tochter des älteren Asklepiodotos aus Aphrodisias in Karien und Gattin des jüngeren Asklepiodotos aus Alexandreia, eines Schülers des Proklos und Philosophen in Aphrodisias. Nach einer Zeit des Werbens während seines ersten Aufenthalts in Aphrodisias gab ihm um 480 der ältere Asklepiodotos die Hand seiner Tochter, indem er sie wie einen Philosophen mit dem Tribon umhängte. Damaskios lobt die Tugenden der Frau, einer idealen Philosophengattin: Überaus ehrsam, hochsinnig, mannhaft in der Haushaltsführung, bescheiden und ohne Verweichlichung sei sie gewesen.[12]

---

11 Ehefrauen sind u. a. für Asklepiodotos, Chrysanthios, Eustathios, Hermeias, Isidor, Maximos, Porphyrios und Zethos bezeugt, s.u.; zu den Einstellungen in dieser Frage bei Christen und Heiden vgl. Brown 1988, 178ff.; 301ff.; Markella: Anm. 34; Theosebios (PLRE II 1110, Nr. 1): Damasc. v. Isid. Epit. Phot. 59 p. 86,1–8 / fr. 110 p. 87,19–24 Zi. (fr. 46E p. 136/138 Ath.; S. 37 As.; τὸν τῆς σωφροσύνης δακτύλιον); v. Haehling 1982, 80.

12 Damasc. v. Isid. Epit. Phot. 130 p. 176,1–3 Zi. (fr. 86G p. 218 Ath.; S. 77 As.); fr. 210–211 p. 179,9–11 Zi. (fr. 86E–F p. 218 Ath.; S. 79 As.). Die Fragmente 210 u. 211 (καὶ δὴ ἐξέδωκεν ἱκνουμένῳ τῷ τοῦ γάμου καιρῷ. / ἀλλὰ καὶ τρίβωνα φιλοσοφίας περιβαλών, ὡς φιλόσοφον, τὴν νύμφην) sind wohl auf die Ehe zwischen dem jüngeren Asklepiodotos und Damiane zu beziehen. Der ältere Asklepiodotos gab also nach einiger Zeit dem jüngeren seine Tochter zur Frau (ähnlich Zach. Rhet. v. Sev., PO II p. 17 Kugener). Der Tribon sagt aber nichts bezüglich einer philosophischen Bildung der Damiane aus. Nach Asmus (1911, 79) ist der Philosoph Patrikios (PLRE II 838, Nr. 7) der Vater der Damiane und Schwiegervater des Asklepiodotos (in 1909, 462 meinte Asmus noch, Patrikios sei der Vater des Bräutigams); vgl. dagegen Athanassiadi 1999, 219 Anm. 228. Asmus (1911, 80) bezieht auch v. Isid. Epit. Phot. 133 p. 180,4 (fr. 88D p. 222 Ath.; S. 80 As.) auf Damiane. Da ihr Name hier jedoch nicht genannt wird, bleibt dies Spekulation; Damiane: PLRE II 343; R. Goulet, D 5, DPhA 2 (1994), 593f.; Asklepiodotos von Aphrodisias: PLRE II 160f., Nr. 2; B. Puech, A 454, DPhA 1 (1989), 631f.; Asklepiodotos von Alexandreia (PLRE II 161f., Nr. 3): Karren 1978, 31ff.; Goulet 1989. Damaskios (v. Isid. Epit. Phot. 160 p. 214,2 Zi.; fr. 103B p. 248 Ath.; S. 95 As.) erwähnt einen Philosophen Asklepiodotos, „den Schwiegersohn des großen Asklepiodotos“. Zacharias Rhetor (v. Sev., PO II p. 16f.) berichtet vom Werben des Philosophen Asklepiodotos aus Alexandreia um die Hand der Tochter

Damaskios berichtet weiter, dass Asklepiodotos seine Frau Damiane zwar für ihre εὐαγωγία und φιλανδρία lobte, sie jedoch tadelte, als sie ihn während einer schweren Krankheit pflegte, da sie damit seinen Aufenthalt im Körper nur verlängert habe. Die Göttlichkeit der Ehe unterstreicht Damaskios durch eine fragmentarisch erhaltene Wundererzählung: Die Geburt des ersten Kindes der beiden schlug fehl, doch gab der Gott ein Zeichen und Damiane wurde wieder schwanger. Später erwähnt Damaskios die Töchter des Asklepiodotos, denen der Philosoph nur Schulden hinterließ. Über die Probleme der Ehepartner mit der Schwangerschaft berichtet in seiner *vita Severi* auch der Christ Zacharias Rhetor, der die wundersame Geburt des Nachwuchses aber als Geschichte heidnischen Betrugs darstellt: Da Asklepiodotos und Damiane keine Kinder bekommen hätten – der Philosoph sei wegen seiner magischen Praktiken von Gott mit der Sterilität seiner Frau gestraft worden –, seien beide auf Anweisung eines Traumbildes der Isis nach Ägypten gegangen, um im Isis-Heiligtum von Menuthis unweit von Kanopos zu opfern. Nach dem Besuch im Tempel seien sie nach Alexandreia gereist, wo Asklepiodotos ein Baby einer anderen Frau als sein eigenes ausgegeben habe, um ein „heidnisches Wunder" zu inszenieren. Als die Geschichte aufgeflogen sei, hätten beide die Rückreise nach Karien angetreten. Historisch sind hier wohl die Schwangerschaftsprobleme und die Ägyptenreise zum Isis-Heiligtum, die zur Empfängnis der Damiane führte. Nach ihrem Tod enthielt sich ihr Mann völlig des Geschlechtsverkehrs, so Damaskios.[13]

Die einzelnen Philosophen und Philosophieschulen verbanden vielfältige Beziehungen. Studienaufenthalte in den Zentren des griechischen Ostens und die damit verbundenen ausgedehnten Reisen waren Bestandteile der Ausbildung zum Philosophen. Junge Leute aus Alexandreia studierten in Athen, der spätere Athener Diadoche Proklos in Alexandreia. Die

---

seines Namensvetters aus Aphrodisias. Daraus ergibt sich die Zuordnung der Berichte über die beiden Asklepiodoti bei Damaskios, vgl. Goulet 1989, 627f.; Athanassiadi 1999, 348f. (Heirat mit Damiane 482/83). Saffrey/Westerink (1968, XXIVf.; LIf.) halten den „großen Asklepiodotos" in Epit. Phot. 160 für den Proklosschüler Asklepiodotos von Alexandreia. Dieser sei der Schwiegervater des Asklepiodotos von Aphrodisias (so bereits J. Freudenthal, Asklepiodotos 11–12, RE II,2, 1896, 1641f.), ebenfalls ein Schüler des Proklos. Die Notiz bei Zacharias spricht aber gegen diese Deutung.

13 Damasc. v. Isid. fr. 229, 230 u. *231 p. 193,1–8 Zi. (fr. 95A–B p. 232 Ath.; S. 85 As.); Zeichen: fr. 232 p. 193,10–11 u. Epit. Phot. 137 p. 192,1 Zi. (fr. 95C–D p. 232 Ath.; S. 85f. As.); Töchter: fr. *189 p. 163,3–4 Zi. (fr. 83B p. 206 Ath.; S. 71 As.; wohl auf Asklepiodotos von Alexandreia zu beziehen, Athanassiadi 1999, 349; nach Goulet 1989, 631 vielleicht auch auf Asklepiodotos von Aphrodisias); Zach. Rhet. v. Sev., PO II p. 16–19; 35f.; Clauss 2003, 312ff. Asklepiodotos und Damiane hielten sich unter dem Episkopat des Petros Mongos (482–489) in Alexandreia auf. Die Heirat kann daher um 480 datiert werden; zum Isis-Heiligtum von Menuthis vgl. Clauss 2003, 39; Geschlechtsverkehr: v. Isid. fr. 238 (Epit. Phot. 274) p. 195,11 Zi. (fr. 97B p. 236 Ath.; S. 87 As.). Asmus (1911, 87; mit 1909, 463; 1910, 275) und Zintzen beziehen Epit. Phot. 274 auf Asklepiodotos, Athanassiadi (1999, 237) auf Marinos. Im Text wird das Subjekt zwar nicht mit Namen benannt, die Reihenfolge der Fragmente spricht aber eher für Asklepiodotos.

freundschaftlichen und familiären Verbindungen waren von wesentlicher Bedeutung für die Beziehungen der Philosophen in Athen, Alexandreia, Kleinasien und im römischen Orient, den Ehefrauen und Töchtern der Philosophen kam daher eine wichtige Rolle zu. Lehrer verheirateten ihre Töchter oder weibliche Verwandte an ihre Schüler, Schüler verknüpften ihre Familien durch Ehen. Ein regelrechtes Netzwerk verband so die einzelnen im Reich verstreuten Philosophiezentren. Diese Verbindungen sind in allen Viten bezeugt. Der Plotinschüler Zethos, ein Araber, war mit einer Tochter des Theodosios verheiratet, eines „Hetairos des Ammonios", also wohl wie Plotin ein Schüler des Philosophen Ammonios Sakkas aus Alexandreia.[14] Melite, die Frau des Philosophen Chrysanthios von Sardeis, war eine Cousine des Eunap, der selbst ein Schüler des Chrysanthios war. Chrysanthios regte Eunap zu seiner Vitensammlung an, seine Biographie bildet deren Schlusspunkt.[15]

Die jüngere Asklepigeneia, die Tochter des Archiadas und der Plutarche sowie Gattin des Theagenes aus Athen, eines *patricius*, Archons und reichen Wohltäters der Athener Schule im 5. Jahrhundert, war mit der älteren Asklepigeneia verwandt, der Tochter des 431/32 verstorbenen Athener Scholarchen Plutarch. Ihr Vater Archiadas, ein Enkel von Proklos' Lehrer Plutarch und zugleich ein Studienfreund des Proklos, sowie ihr Ehemann Theagenes unterhielten enge freundschaftliche Beziehungen zum Scholarchen Proklos. Dieser kümmerte sich um die Gesundung der jüngeren Asklepigeneia, als sie in jungen Jahren im Hause ihrer Eltern schwer erkrankte. Im Rahmen der Schilderung der theurgischen Fähigkeiten des Proklos erzählt sein Biograph Marinos diese Wundergeschichte: Proklos habe durch sein Beten nach altem Brauch im damals noch bestehenden Asklepios-Heiligtum von Athen die schwer erkrankte und von den Ärzten bereits aufgegebene Asklepigeneia gesund gemacht.[16]

---

14 Zu den Beziehungen zwischen Athen und Alexandreia vgl. Saffrey 1954, 396ff.; Vinzent 2000, 78f.; Ruffini 2004; Zethos (PLRE I 993): Porphyr. v. Plot. 7,36; Brisson 1982, Bd. 1, 82. Der kranke Plotin zog sich kurz vor seinem Tod 270 auf das Gut des Zethos in Kampanien zurück. Dieser war damals bereits gestorben (v. Plot. 2,8). Theodosius ist sonst unbekannt (Brisson 1982, Bd. 1, 86); zur Erwähnung des Ammonios vgl. Brisson 1982, Bd. 1, 70.

15 Zu Melite (PLRE I 594): Eunap. VS 7,4,5 p. 477 (Cousine Eunaps); 7,4,9 p. 478; 23,2,6–7 p. 501; 23,5,1–6 p. 504 (in 6 erwähnt als Mutter des Aidesios, Sohn des Chrysanthios, PLRE I 15, Nr. 3; R. Goulet, A 57, DPhA 1, 1989, 77f.); Eunap als Schüler des Chrysanthios (PLRE I 202f.; R. Goulet, C 116, DPhA 2, 1994, 320–323): VS 5,1,11 p. 458; 6,1,6 p. 461; 23,1,1 p. 500 (Anregung); 23,3,15 p. 502; Penella 1990, 1ff.; Goulet 2000a, 313f.

16 Zur jüngeren Asklepigeneia (PLRE II 159, Nr. 2): Marin. v. Procl. 29,705–724; Saffrey/Westerink 1968, XXI; Saffrey/Segonds 2001, 160f.; zur Darstellung der theurgischen Fähigkeiten des Proklos durch Marinos vgl. Sheppard 1982, 222f.; zur Theurgie des Proklos vgl. auch Van Liefferinge 1999, 243ff.; ältere Asklepigeneia (PLRE II 159, Nr. 1; H.D. Saffrey, A 451, DPhA 1, 1989, 625f.): v. Procl. 28,679–683; Van Liefferinge 1999, 25; Saffrey/Segonds 2001, 154f.; vgl. auch Waithe 1987, 201ff.; Plutarch (PLRE I 708, Nr. 5; um 350 geboren; 431/32 oder 433/34 gestorben): Évrard 1960b; Archiadas (PLRE II 134, Nr. 1; H.D. Saffrey, A 314, DPhA 1, 1989, 335f.): v. Procl. 12,313; 14,339–355; 17,427–431; Plutarche: PLRE II 893;

Der Sohn der jüngeren Asklepigeneia und des Theagenes, Hegias, studierte wiederum bei Proklos und wurde um 500 zum Schulhaupt in Athen erhoben.[17]

Die Stellung der älteren Asklepigeneia in der Genealogie der Athener Philosophenfamilie des Plutarch, des Enkels des großen Theurgen Nestorios, wird in den Quellen nicht eindeutig bezeichnet. Sie könnte die Tante oder Mutter des Archiadas und somit die Großtante oder Großmutter der jüngeren Asklepigeneia gewesen sein. Wahrscheinlicher ist aber wohl die zweite Variante; der Name ihres Gatten, des Vaters des Archiadas, ist unbekannt:[18]

Theagenes (PLRE II 1063f.): Saffrey/Westerink 1968, XXXIff.; Castrén 1994, 13f. Die Heilungsgeschichte wird von Saffrey (1975, 555f.) um 440/50 datiert; zum Asklepios-Heiligtum im 5. Jh. vgl. Frantz 1965, 194f. Die jüngere Asklepigeneia wird wohl auch bei Damaskios genannt, der eine in der Kunst der Überredung bewanderte „Athenerin" erwähnt (v. Isid. fr. 272 p. 215,16 Zi.; fr. 104B p. 250 Ath.; S. 96 As.), so Asmus 1909, 466; Asmus 1911, 96. Athanassiadi (1999, 251 Anm. 276) bezieht dieses Fragment dagegen auf die ältere Asklepigeneia.

17 Zu Hegias (PLRE I 528f.; H.D. Saffrey, H 22, DPhA 3, 2000, 530f.): Damasc. v. Isid. fr. *351 p. 285,7–287,15 Zi. (fr. 145B p. 318/320 Ath.; S. 126f. As.); Saffrey/Westerink 1968, XXXIIIf.

18 Zum Archiereus Plutarch (PLRE I 707, Nr. 1; wohl der Vater des Nestorios): IG² IV, 1, 436–437; Nestorios „der Große" (PLRE I 626, Nr. 2): Zos. 4,18,2–4; Marin. v. Procl. 28,682 (eher der Theurge als der Vater Plutarchs); Großvater des Scholarchen Plutarch nach Procl. in remp., Bd. 2, p. 64,6–7 Kroll (Νεστόριος ὁ θεῖος … πάππος ὢν Πλουτάρχου τοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν); Nestorios (PLRE I 626, Nr. 3): Marin. v. Procl. 12,290 (Vater Plutarchs); Évrard 1960b, 119ff.; Saffrey/Westerink 1968, XXVIff.; Fowden 1979, 115ff.; Castrén 1994, 6f. Damaskios erwähnt einen Hierios aus Athen, Sohn eines Plutarch (PLRE II 558, Nr. 5; R. Goulet, H 122, DPhA 3, 2000, 684–686), der „unter Proklos" („bei" oder „in der Zeit des …"?) Philosophie betrieb, v. Isid. Epit. Phot. 88 p. 122,8–9 Zi. (fr. 63B p. 172 Ath.; S. 54 As.: ὑπὸ Πρόκλῳ φιλοσοφοῦντα). Saffrey/Westerink (1968, XXXff.) halten diesen Hierios für den Bruder der älteren Asklepigeneia und den Vater des Archiadas, Hierios sei Assistent bei Proklos gewesen. Die älteren Asklepigeneia wäre damit die Großtante der jüngeren; vgl. auch Saffrey/Segonds 2001, 103: Da die ältere Asklepigeneia das theurgische Familienwissen an Proklos weitergab, habe sie offenbar keinen Sohn gehabt, Archiadas sei demnach der Sohn des Hierios. Als Asklepigeneia Proklos unterrichtete, sei ihr Bruder Hierios bereits tot gewesen. Hierios kann dann aber aus zeitlichen Gründen kein Schüler des Proklos gewesen sein (vgl. PLRE II 558). Doch selbst wenn er nur „zur Zeit" des Diadochen Proklos Philosophie betrieb, dürfte er schwerlich ein Bruder der älteren Asklepigeneia gewesen sein, die den jungen Proklos um 430/40 unterrichtete. Hierios' Vater Plutarch ist daher nicht mit dem Scholarchen identisch. Zumeist wird Asklepigeneia als die Mutter des Archiadas angesehen, vgl. z.B. PLRE II 1329, Stemma 35; Athanassiadi 1993, 29; Castrén 1994, 6f.; 13; Edwards 2000, 100. Athanassiadi (1999, 251 Anm. 277) vermutet, dass der *vir clarissimus* Hegias, Sohn des Timokrates (IG II/III² 3692; Sironen 1994, 26f. Nr. 11), der Gatte der älteren Asklepigeneia gewesen sei. Eine Verbindung zur Philosophenfamilie fehlt hier jedoch.

Plutarchos (Archiereus Attikas, 308)
| ?
Nestorios der Große (Theurge und Hierophant, um 375)
|
Nestorios (Ende 4. Jh.)
|
Plutarchos (Scholarch in Athen, um 350–431/32)
|
Asklepigeneia I (Anfang 5. Jh.) ‑ N.N.
|
Archiadas (Mitte 5. Jh.) ‑ Plutarche
|
Asklepigeneia II ‑ Theagenes (*patricius* und Archon, 2. Hälfte 5. Jh.)
|
Hegias (Scholarch in Athen, um 500)

Freundschaftliche und familiäre Verbindungen sind auch für Alexandreia im 5. Jahrhundert bezeugt: Olympiodoros, laut Marinos ein berühmter alexandrinischer Philosoph, zeigte sich in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts von seinem jungen Studenten Proklos so begeistert, dass er ihn mit seiner gebildeten Tochter verloben wollte. Der Philosoph Hermeias aus Alexandreia war in der Mitte des 5. Jahrhunderts eng mit Aigyptos befreundet, dem Bruder der Theodote, der Mutter des Philosophen Isidor. Der junge Isidor konnte daher leicht in Alexandreia mit Hermeias in Kontakt treten und sein Schüler werden.[19]

19 Zu Olympiodoros (PLRE II 799, Nr. 2; um 420/30): Marin. v. Procl. 9,218–220; Saffrey/Segonds 2001, 90; Hermeias (PLRE 547f., Nr. 3; R. Goulet, H 78, DPhA 3, 2000, 639–641): Damasc. v. Isid. fr. 119 p. 101,2–4 Zi. (fr. 54 p. 152 Ath.; S. 44 As.); Westerink 1962, X; Athanassiadi 1999, 30ff.; Theodote: PLRE II 1103; Aigyptos (PLRE II 13): Athanassiadi 1999, 153 Anm. 128. Die Tochter des alexandrinischen Philosophen Heraiskos (PLRE II 543f.; R. Goulet, H 67, DPhA 3, 2000, 628–630) heiratete in der zweiten Hälfte des 5. Jh. den Grammatiker und Philosophen Flavius Horapollon (PLRE II 569f., Nr. 2; R. Goulet, H 165, DPhA 3, 2000, 806–808), den Sohn des alexandrinischen Philosophen Asklepiades (PLRE II 158f., Nr. 2; R. Goulet, A 446, DPhA 1, 1989, 620f.), Bruder des Heraiskos (zu den beiden Brüdern, den Lehrern des Isidor, vgl. auch Damasc. v. Isid. fr. *160–161 p. 135,2–13 Zi.; fr. 71B–72A p. 184 Ath.; S. 60 As.). Horapollon und seine Cousine waren im gemeinsamen Haushalt der beiden Philosophen-Brüder aufgewachsen. Die Gattin wurde dem Horapollon jedoch untreu und floh zu Schiff über die Grenzen Ägyptens mit ihrem Liebhaber, der außerhalb Ägyptens lebte. Später forderte sie dann einen Anteil am Besitz des Horapollon, offenbar aus der gemeinsamen Erbmasse ihrer beiden Väter (Horapollon sah dies jedoch alles als Besitz seines Vaters an). Als sich Horapollon in Alexandreia aufhielt, nahm sie sich den gesamten beweglichen Besitz auf dem Landsitz ihres Mannes in Phenebythis, einem Dorf bei Panopolis in der Thebais, und barg sogar einige vergrabene Geldreserven. In einem Prozess unter Kaiser Anastasius forderte Horapollon sein Eigentum zurück. Seine

Enge Beziehungen verbanden im 5. Jahrhundert die Zentren Athen und Alexandreia. Der Athener Scholarch Syrianos wollte um 430/40 seine Verwandte Aidesia aus Alexandreia mit seinem Meisterschüler Proklos verheiraten. Dieser lehnte die Institution der Ehe aber generell ab. Ein Kommilitone des Proklos, der erwähnte Alexandriner Hermeias, heiratete sie jedoch.[20] Eine angesehene Ehe trug außerdem zum Prestige eines Philosophen bei: So spielte es laut Damaskios bei der Diskussion um die Nachfolge des Proklos eine gewisse Rolle, dass einer der Kandidaten für die Schulleitung, Asklepiodotos von Alexandreia, sowohl auf ein glanzvolles Leben als auch auf den großen Asklepiodotos von Aphrodisias als Schwiegervater verweisen konnte, während die anderen beiden Kandidaten – gemeint sind wohl Isidor und Marinos – lediglich „wahre Philosophen" waren.[21]

Die Ehefrauen der Philosophen wurden in die persönlichen Kontakte der Gelehrten miteinbezogen. So schrieb etwa Kaiser Julian heimlich und privat einen Brief an Melite, die Frau des Chrysanthios, der der Philosoph aus Sardeis sehr ergeben war. In ihm bat er Melite, sie möge ihren Mann zu einer Reise an seinen Hof überzeugen. Chrysanthios lehnte das Ansinnen des Kaisers indes ab, da die Götter sich dagegen ausgesprochen hätten. Trotz dieser Abfuhr ernannte Julian Chrysanthios und seine Frau zum Archiereus von Lydien und übertrug ihnen die Wahl anderer Priester. Erhalten hat sich auch ein kurzer Brief des Rhetors Libanios an Mariane, die Frau des Philosophen Sarpedon.[22]

Ehefrauen und Töchter der Philosophen waren zudem in ihrem alltäglichen sozialen Leben von einiger Bedeutung. Die Philosophen trafen sich in den Häusern der Schulhäupter, herausragende Schüler aßen mit den Lehrern, den Ehefrauen und den Kindern. So pflegte der junge Student Proklos in Alexandreia vertrauten Umgang mit dem Sophisten Leonas, einem Isaurier. Leonas wollte ihn als Mitbewohner gewinnen und ließ ihn an den Mahlzeiten mit seiner Frau und seinen Kindern teilnehmen, gleichsam als wäre er „sein recht-

---

Petition an das Gericht hat sich auf Papyrus erhalten, P. Cair. Masp. III 67295, vgl. bes. I 18–II 12; Edition, Übersetzung und Kommentar in Maspero 1914 (zur Familie vgl. bes. S. 176ff. u. 194f.). Nach Maspero (1914, 190) fand der Prozess wohl um 491/93 statt; vgl. auch Rémondon 1952, 64f.; Athanassiadi 1993, 20f.; Clauss 2003, 310; Ruffini 2004, 246f.

20 Damasc. v. Isid. fr. *124 p. 105,14–107,13 u. *127 p. 109,9–13 Zi. (fr. 56 u. 57B p. 156/158/160 Ath.; S. 46–48 As.); Aidesia (PLRE II 10f.; R. Goulet, A 55, DPhA 1, 1989, 74f.): Westerink 1962, Xf.; v. Haehling 1982, 78ff.; Torini 1997, 71f.; Athanassiadi 1999, 22f.; 30 (Tod Anfang der 480er Jahre); Syrianos: PLRE II 1051, Nr. 3; Hermeias als Schüler Syrians: v. Isid. fr. 120 p. 101,6–9 Zi. (fr. 54 p. 152 Ath.; S. 44 As.).

21 Damasc. v. Isid. Epit. Phot. 160 p. 212,7–214,3 Zi. (fr. 103B p. 248 Ath.; S. 95 As.). Der Text ist an dieser Stelle verderbt, ich übernehme die Version von Athanassiadi (vgl. 1999, 249 Anm. 274). Athanassiadi (1999, 247 Anm. 272) unterstellt einen Machtkampf zwischen Theagenes (der Hegias unterstützte) und Asklepiodotos von Aphrodisias (der Asklepiodotos von Alexandreia unterstützte).

22 Zu Melite (Anm. 15): Eunap. VS 7,4,5 p. 477 (Cousine Eunaps); 7,4,8–9 p. 478; 23,2,6–7 p. 501; Penella 1990, 68ff.; Mariane: Lib. ep. 677 (aus dem Jahr 361); lobend erwähnt auch im Brief des Libanios an Sarpedon (PLRE I 804) von 361 (ep. 662,1); Schouler 1985, 128f.; Clark 1993, 134.

mäßiger Sohn", so Marinos. Der Biograph berichtet zudem, dass der alexandrinische Mathematiker Heron Proklos zu seinem ständigen Mitbewohner machte. Als Proklos um 430 zum Studium nach Athen ging, nahm ihn zuerst der Scholarch Plutarch als Mitbewohner bei sich auf. Außerdem nannte er ihn „Sohn". Gemäß Plutarchs Wunsch auf dem Sterbebett förderte dann sein Diadoche Syrianos den jungen Proklos. Syrianos nahm ihn ebenfalls als Hausgenossen auf.[23]

Töchter und Witwen berühmter Philosophen spielten zuweilen eine wichtige Rolle bei der Bewahrung des philosophischen Erbes. Die ältere Asklepigeneia, die Tochter des Scholarchen Plutarch, lehrte so dem jungen Proklos um 430/40 die theurgische Weisheit. Sie allein kannte durch den Unterricht bei ihrem Vater noch die großen Orgien und alle theurgischen Handlungen des Theurgen und Hierophanten Nestorios, des Großvaters Plutarchs. Sie führte Proklos in die chaldäischen Mysterien ein, lehrte ihn die ἐκφωνήσεις sowie die Anwendungen der chaldäischen Praktiken und des göttlichen Kreisels.[24]

Aidesia aus Alexandreia hatte ihrem Mann, dem alexandrinischen Philosophen Hermeias, zwei Söhne geboren: Ammonios und Heliodoros. Hermeias starb indes recht jung in der Mitte des 5. Jahrhunderts. Die Witwe bemühte sich nun um die philosophische Ausbildung ihrer Kinder und reiste mit ihnen nach Athen zu Proklos. Dieser widmete den beiden sehr große Aufmerksamkeit, waren sie doch die Söhne der Aidesia, einer Verwandten seines Lehrers Syrianos, und seines Freundes Hermeias, mit dem er bei Syrianos studiert hatte. Aidesia gab ihren Söhnen so das philosophische Wissen „gleichsam als Erbteil des väterlichen Vermögens" mit, wie Damaskios betont. Beide konnten durch diese Ausbildung zu bedeutenden Philosophen in Alexandreia werden, wo sie auch Damaskios unterrichteten.[25]

---

23 Zu Leonas (PLRE II 666): Marin. v. Procl. 8,180–184 (οἷα παῖδα αὐτῷ γνήσιον, 184); Heron (PLRE II 552, Nr. 1): v. Procl. 9,221–222 (ὁμοέστιον). Beide sind nur durch Marinos (und die ihn zitierende Suda, Λ 269; H 552) bekannt; Saffrey/Segonds 2001, 84f.; 89f.; Plutarch: v. Procl. 12,300–302 (ὁμοέστιον); Syrianos: v. Procl. 12,310–315 (σύνοικον); Saffrey/Segonds 2001, 106f.; vgl. auch Saffrey/Westerink 1968, XIIf.

24 Marin. v. Procl. 28,679–683; vgl. Anm. 16; Saffrey/Westerink 1968, XXf.; Saffrey/Segonds 2001, 153ff.; Leppin 2002, 253; vgl. auch Chuvin 1991, 260; Siorvanes 1996, 5.

25 Damasc. v. Isid. fr. 119 p. 101,1–2, *124 p. 105,14–107,13 (καθάπερ κλῆρόν τινα πατρῴας οὐσίας, p. 107,4), *127 p. 109,7–13 u. Epit. Phot. 76 p. 106,1–108,8 Zi. (fr. 54, 56 u. 57A–B p. 152 u. 156/158/160 Ath.; S. 44 u. 46–48 As.). Sollte v. Isid. fr. *125 p. 107,15–17 Zi. (fr. 104C p. 250 Ath.; S. 47 As.; aus Suda A 4348, s.v. ἀτέχνοις) im Zusammenhang mit fr. *124 stehen, wie Asmus vermutet (1909, 456; 1911, 47), ging Aidesia auf Anraten eines Gottes zu Proklos. Athanassiadi (1999, 251) setzt das Fragment dagegen in den Kontext des Berichts über die ältere Asklepigeneia; zu Hermeias u. Aidesia vgl. Anm. 19–20; Ammonios: PLRE II 71f., Nr. 6; H.D. Saffrey/J.-P. Mahé, A 141, DPhA 1 (1989), 168–170 (um 440 geboren); Heliodorus: PLRE II 532, Nr. 6; H.D. Saffrey, H 30, DPhA 3 (2000), 534f.; Westerink 1962, Xff.; Karren 1978, 35ff. Zusammen mit Aidesia und ihren Söhnen ging vielleicht auch Isidor zu Proklos nach Athen, vgl. Asmus 1909, 456.

Die Philosophen kümmerten sich schließlich als Euergeten um die Familien ihrer Schüler und Anhänger. Plotin nahm zahlreiche Kinder – sowohl Jungen als auch Mädchen – aus den vornehmsten Kreisen Roms bei sich auf. Diese wurden von ihren Eltern kurz vor ihrem Tod dem Philosophen als einem „heiligen und göttlichen Hüter“ mitsamt ihrer Habe übergeben und von ihm unterrichtet. Plotin wurde wohl von den Eltern als Vormund eingesetzt: Mit dieser *tutela testamentaria* übergab man ihm also auch die Verwaltung des Vermögens. Proklos sorgte sich ebenfalls um eine große Zahl von jungen Leuten. Marinos erwähnt, dass Proklos, da er auf Ehe und Kinder verzichtete, sich um seine Hetairoi und Freunde sowie um deren Frauen und Kinder kümmern konnte, gleichsam als wäre er ein „gemeinsamer Vater“.[26]

2.2. *Die Hörerinnen und philosophisch gebildeten Frauen*

Die Autoren der spätantiken Viten berichten von einigen gebildeten Frauen im Umkreis der Philosophen. Porphyrios gibt so in seiner Plotin-Vita einen ganzen Katalog an Frauen, die zu den Hörern Plotins gehörten.[27] Zu seinen eifrigen Anhängerinnen zählten Gemina, in deren Haus in Rom Plotin auch wohnte, und ihre gleichnamige Tochter sowie eine Amphikleia, die Gattin des Ariston, des Sohnes eines Iamblich. Es handelt sich hierbei wohl um den berühmten Philosophen Iamblich von Chalkis.[28] Selbst die Augusta Salo-

---

26 Zu Plotin: Porphyr. v. Plot. 9,49–51 (ὡς ἱερῷ τινι καὶ θείῳ φύλακι, 49); Brisson 1982, Bd. 2, 243f.; Proklos: Marin. v. Procl. 17,415–418 (ὡς κοινός τις πατήρ); Saffrey/Segonds 2001, 123.

27 Zu den Hörern (ἀκροαταί) und den Schülern (ζηλωταί) Plotins vgl. Fowden 1977, 371f.; Fowden 1982, 39; M.-O. Goulet-Cazé in Brisson 1982, Bd. 1, 233ff. (zu den Frauen S. 238ff.); Lamberton 2001, 440f. Die Frauen werden bei Porphyrios nach dem Katalog der Schüler genannt. Ob man allerdings aus der einführenden Phrase (v. Plot. 9,48: ἔσχε δὲ καὶ γυναῖκας σφόδρα φιλοσοφίᾳ προσκειμένας) mit Goulet-Cazé (S. 239) schließen kann, dass Porphyrios diese Frauen als vollwertige Philosophen und Schüler Plotins anerkannt hätte („l'école de Plotin connaissait déjà la conception égalitaire entre hommes et femmes“), darf doch bezweifelt werden. Nach dem Schülerkatalog, der mit Porphyrios selbst abschließt (7,42), folgt ein Exkurs zur Arbeitsweise Plotins (8,43–47) und dann der Frauenkatalog, der zu den Kindern überleitet, die im Hause Plotins erzogen wurden.

28 Porphyr. v. Plot. 9,48: Γεμίναν τε, ἧς καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ κατῴκει, καὶ τὴν ταύτης θυγατέρα Γεμίναν, ὁμοί-ως τῇ μητρὶ καλουμένην, Ἀμφίκλειάν τε τὴν Ἀρίστωνος τοῦ Ἰαμβλίχου υἱοῦ γεγονυῖαν γυναῖκα; zum Text vgl. Brisson 1982, Bd. 2, 242f.; Geminae (PLRE I 388, Nr. 1–2; L. Brisson, G 13–14, DPhA 3, 2000, 472): Brisson 1982, Bd. 1, 76; Dillon 2004, 403. Die Vermutung von H.D. Saffrey (in Brisson 1982, Bd. 2, 32), es handle sich bei dieser Gemina um die Witwe des Trebonianus Gallus, Afinia Gemina Baebiana (ILS 527), ist unwahrscheinlich, war diese doch bereits gestorben, als ihr Mann 251 zum Augustus aufstieg, vgl. R. Hanslik, Vibius 58, RE VIII A,2 (1958), 1993; Zustimmung zur These bei Dillon 2004, 403 Anm. 7; Amphikleia: PLRE I 57; L. Brisson, A 144, DPhA 1 (1989), 173; Ariston (PLRE I 105, Nr. 2; L. Brisson, A 391, DPhA 1, 1989, 396): Brisson 1982, Bd. 1, 71; 74; zur Identität Iamblichs mit dem berühmten Philosophen vgl. Cameron 1968; Dillon 1987, 865f.; Zweifel aufgrund der chronologischen Probleme bei Brisson 1982, Bd. 1, 88

nina soll zusammen mit ihrem Mann, dem Kaiser Gallienus, zu den Verehrern Plotins gehört haben. Gemina ist sonst unbekannt, es dürfte sich aber um eine reiche, wohl verwitwete Aristokratin gehandelt haben, die den ägyptischen Philosophen in ihrem Hause aufnahm. Vielleicht übergab sie ihm auch ein Gebäude in Rom, da an mehreren Stellen der Vita das Haus des Philosophen erwähnt wird. In ihm hielt Plotin offenbar seinen Unterricht ab.[29]

Philosophisch gebildete Frauen finden wir aber vor allem in den Familien der Philosophen selbst.[30] Porphyrios heiratete im hohen Alter – wohl nach seiner Rückkehr nach Rom – die Witwe eines Freundes namens Markella, die bereits fünf Töchter und zwei Söhne hatte, einige sogar noch minderjährig; sie war also offenbar noch nicht sehr alt. Porphyrios musste sich dabei zahlreicher Anfeindungen von Seiten der „Mitbürger" Markellas erwehren, die vielleicht daraus resultierten, dass sie eine reiche Witwe war.[31] An sie schrieb

---

(vgl. Bd. 2, 243). Auch Dillon (2000, 826) äußerte jüngst Zweifel und zieht wenig überzeugend eine Konjektur „Jamblique, fils d'Ariston" (der Gatte der Amphikleia) in Erwägung. In jedem Fall muss Amphikleia älter als ihr Mann Ariston gewesen sein. Iamblich (PLRE I 450f., Nr. 1; Dillon 2000), um 240/45 geboren, kann erst um 260 einen Sohn bekommen haben, Amphikleia muss jedoch zum Zeitpunkt des Todes Plotins (270) als seine philosophische Schülerin bereits erwachsen gewesen sein, dürfte also um 250 geboren sein. Die Heirat erfolgte wohl um 280/90; vgl. auch Bidez 1919, 32 (Geburt Iamblichs um 250).

29 Zu Salonina (PLRE I 799): Porphyr. v. Plot. 12,65; Brisson 1982, Bd. 1, 110; Klein 1998, 178ff., bes. 184f.; zum Verhältnis Plotins zu Gallienus vgl. auch de Blois 1989; Edwards 1994, 142ff.; Dillon 2004, 404f. Plotins Haus sei immer voll mit Jungen und Mädchen gewesen (Porphyr. v. Plot. 9,50). Die Witwe Chione (Anm. 53) und Porphyrios wohnten in seinem Haus (v. Plot. 11,63); zur Lehrstätte vgl. Brisson 1982, Bd. 2, 10.

30 Vgl. Clark 1993, 132f.; vgl. ferner Gauger 1998, 435ff.

31 Porphyr. ad Marc. (Edition v. Pötscher) 1, p. 6,1–3. 9–10 (Greisenalter). 14–17 (Anfeindungen ὑπ' ἀβελτερίας τῶν πολιτῶν σου καὶ τῷ πρὸς ὑμᾶς φθόνῳ); 3 p. 8,6 (Witwe); Eunap. VS 4,2,5 p. 457 (Quelle ist *ad Marcellam*, Eunap erwähnt aber nur 5 Kinder); vgl. 4,1,10 p. 456 (Rückkehr nach Rom); 4,2,6 p. 457 (Tod in Rom); Bidez 1913, 103ff. (zum zweiten Aufenthalt in Rom; Heirat in Rom, S. 103 Anm. 1); Penella 1990, 29f.; Sodano 1993, 232f. In der „Tübinger Theosophie" vom Ende des 5. Jh. findet sich eine christliche Polemik gegen den angeblichen Apostaten Porphyrios: φιλοχρήματος δὲ ὢν πλουσίαν ἔγημε γυναῖκα πέντε παίδων μητέρα, γεγηρακυῖαν ἤδη καὶ Ἑβραίαν (85, Buresch 1889, 124,12–13 = Erbse 1941, 201; 10T, Porphyrii philosophi fragmenta, p. 15 Smith). Die Angaben verdienen wenig Vertrauen, zumal hier wie bei Eunap fälschlich behauptet wird, Markella habe nur 5 Kinder gehabt. Eine bereits alte Frau kann sie nicht gewesen sein, wenn einige ihrer Kinder noch unmündig waren (νηπίων, ad Marc. 1, p. 6,2). So dürfte es sich auch bei der Notiz über das Judentum der Gattin um eine Verleumdung handeln. Dass Porphyrios sie aus Geldgier heiratete, könnte eine der Anfeindungen der Mitbürger Markellas gewesen sein, gegen die er in *ad Marcellam* anschrieb. Porphyrios betont, dass er Markella nicht wegen des Geldes geheiratet habe, da ja ein solcher Überfluss gar nicht vorhanden gewesen sei (οὔτε μὴν διὰ χρημάτων περιουσίαν ἢ ὑμῖν ἢ ἐμοὶ προσοῦσαν, 1, p. 6,7–8). Eine arme Frau war sie aber wohl dennoch nicht; als Jüdin sehen Markella Chadwick 1959, 142; Pötscher 1969, 61; DePalma Digeser 1998, 131; vgl. dagegen des Places 1982, 104 Anm. 1; Sodano 1993, 39 Anm. 64; vorsichtig Alt 1996, 201; Markella (PLRE I 542, Nr. 1): Pötscher 1969, 59ff.; Alt 1996, 201f. Woher Markella stammte, ist nicht bekannt. Whittaker (2001, 151 Anm. 6) vermutet Sizilien als ihre Heimat.

er um 300 eine Ermahnung zur Philosophie in Form eines Briefes. In Verteidigung gegen die Verleumdungen nennt Porphyrios am Anfang der Schrift Πρὸς Μαρκέλλαν als einen der Gründe für die Heirat, er wolle sie, deren natürliche Neigung zur richtigen Philosophie er bewundere, nicht ohne Helfer und besonnenen Beschützer lassen. Porphyrios sieht sich zugleich als Vater, Gatte und philosophischer Lehrer Markellas.[32] Nach zehn Monaten Ehe fordere nun aber, so Porphyrios, eine dringend notwendige Reise zum „Nutzen der Hellenen" die Unterbrechung der philosophischen Unterweisung. Er werde aber so schnell wie möglich zurückkommen.[33]

---

32 Kommentierte Ausgaben des Briefes: griech. u. deut. von Pötscher 1969; griech. u. franz. bei des Places 1982, 87ff.; griech. u. engl. von O'Brien Wicker 1987; griech. u. ital. bei Sodano 1993, 3ff.; vgl. noch Bidez 1913, 111ff.; Chadwick 1959, 141ff.; Alt 1996; Whittaker 2001; Porphyr. ad Marc. 3 p. 8,5–8 (ἀγασθείς σου τὴν πρὸς τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν ἐπιτηδειότητα τῆς φύσεως, οὐκ ᾠήθην προσήκειν ἀνδρὸς φίλου μοι στερηθεῖσαν συλλήπτορος ἔρημόν σε καταλιπεῖν καὶ προστάτου σώφρονος καὶ τῷ σῷ τρόπῳ ἐπιτηδείου); 6 p. 10,25–11,1; Pötscher 1969, 65.

33 Porphyr. ad Marc. 4 p. 8,22–10,2. Der Grund der Reise (καλούσης δὲ τῆς τῶν Ἑλλήνων χρείας καὶ τῶν θεῶν συνεπειγόντων, 8,22–23) bleibt recht undeutlich. In der Forschung wird vielfach angenommen, dass diese Reise zum „Nutzen der Hellenen" im Zusammenhang mit der Christenverfolgung Diocletians (303) stand. Porphyrios wird dabei mit dem bei Lactanz (Div. inst. 5,2,3–11) erwähnten anonymen Philosophen und lächerlichen Propagandisten Diocletians gegen das Christentum in Nikomedeia identifiziert, der eine Schrift gegen die Christen in 3 Büchern verfasst hatte; Chadwick 1959, 142f.; Pötscher 1969, 66f.; Wilken 1984, 134ff.; 155; Sodano 1993, 103ff.; DePalma Digeser 1998 (die antichristliche Schrift sei mit der *Philosophia ex oraculis* identisch; Lactanz karikiere Porphyrios, S. 144f.); ähnlich des Places 1982, 89; 157 Anm. 2 (aber mit Zweifeln an der Identität des Philosophen mit Porphyrios); Zweifel an dieser Identität auch bei Bidez 1913, 112 Anm. 2; 116; vgl. dagegen bes. Alt 1996, 203ff.; gegen eine Identität des Philosophen mit Porphyrios auch Monat 1973, 37f.; O'Brien Wicker 1987, 4; Barnes 1994, 58f.; unentschieden Whittaker 2001, 155. Hier ist sicher Vorsicht geboten. Porphyrios' Schrift gegen die Christen hatte 15 Bücher (Suda Π 2098), zudem gab es zweifellos mehrere Philosophen, die unter Diocletian ideologisch gegen das Christentum antraten. Nach Alt (1996, 204ff.) kann das Charakterbild bei Lactanz schwerlich mit unserer Kenntnis über Porphyrios vereinbart werden, auch fänden sich in *ad Marcellam* keine Spuren „für ein christenfeindliches Engagement" (S. 206; vgl. auch Alt 1997, 30ff.). Sie vermutet, dass Porphyrios Ende des 3. Jh. nach Athen gerufen wurde, um eine philosophische Streitigkeit zu schlichten. Eine antichristliche Tendenz des Briefes unterstreicht dagegen Sodano 1993, 25ff. (Aufnahme christlicher Sentenzen in ein „paganes Evangelium"); ähnlich Whittaker 2001, 156ff. Nicht eindeutig bestimmen lässt sich zudem die Intention des Briefes: Des Places (1982, 89) deutet ihn als Trostschrift und Protreptikos zur Philosophie. Nach Bidez (1913, 112f.), Chadwick (1959, 143) und Alt (1996, 201) wollte sich Porphyrios damit öffentlich gegen die Angriffe aufgrund seiner Eheschließung verteidigen. O'Brien Wicker (1987, 11f.) sieht ihn dagegen als einen persönlichen philosophischen Brief an die Gattin. Whittaker (2001, 154ff.) versteht ihn als Teil der antichristlichen Polemik des Porphyrios um 300: Der Text könne als Protreptikos charakterisiert werden, „intended to convert its readers to true philosophy ... it was directed to those women who either were attracted to Christianity or in danger of being so" (S. 162). Im Konkurrenzkampf mit den Christen habe Porphyrios durch die Propagierung der neuplatonischen Erlösung um die für das Christentum anfälligen Witwen geworben. Als Schrift in diesem Konkurrenzkampf deutet *ad Marcellam* auch Sodano 1993, 32. Laut Alt (1997, 43) empfiehlt Porphyrios seiner Frau und allen „gleichgesinnten Lesern" den philosophischen Glaubensweg zum Heil. Die Passage in

In diesem Protreptikos gibt Porphyrios seiner Gattin Ratschläge zur richtigen philosophischen Lebensweise: Auf dem Weg zum seligen Leben, zur Erlösung, müsse man die Fesseln des Körpers abstreifen. Egal ob Mann oder Frau, auf den Körper solle man nicht achten. Alles Weibliche müsse Markella fliehen, so als wenn sie einen männlichen Körper habe. Reinheit könne es nur ohne Körper geben. Porphyrios unterstreicht, dass der Aufstieg zur Erlösung durch philosophische Bildung und Lebensweise sowie durch die Abwendung vom Körperlichen beiden Geschlechtern gleichermaßen offen steht. In der Überwindung ihrer Geschlechtlichkeit kann auch eine Frau wie Markella zum seligen Leben finden. Nach Porphyrios spielt das Geschlecht somit keine wesentliche Rolle für einen Aufstieg zum Gott, wichtig ist nur die Abwendung vom falschen, körperzentrierten Leben.[34] Markella scheint die Ratschläge ihres Mannes befolgt zu haben, galt sie der späteren Philosophenhistorie doch als Vorbild: Damaskios erwähnt eine „heilige Markella“, von der der alexandrinische Rhetor Theon abstammte. Es dürfte sich hierbei um die Gattin des Porphyrios handeln.[35]

Von zweifelhaftem Charakter sind dagegen Eunaps Notizen über die philosophische Bildung und den edlen Charakter der anonymen Frau des Philosophen Maximos von Ephesos. Von den Frauen aus Ephesos bewundert, habe sie ihren Mann mit ihrer philosophischen Bildung weit in den Schatten gestellt: Er habe ihr gegenüber wie ein Nichtschwimmer und Analphabet ausgesehen.[36] Hinter dieser Übertreibung steht wohl eher der Versuch, den Philosophen anzuschwärzen. Die Gestalt des Maximos wird von Eunap sehr ambivalent gezeichnet: Zum einen tritt er bei ihm als gottgleicher Philosoph und Theurge sowie als unter Valens im Jahr 372 hingerichteter paganer Märtyrer auf, zum anderen wird er als eitler, aufgeblasener, luxuriös lebender Wichtigtuer beschrieben, der im Gegensatz zu Eunaps Lehrer

---

Kapitel 4 ist m. E. zu unbestimmt, als dass man die genauen Hintergründe der Reise aufzeigen könnte, zumal auch eine genaue Datierung des Briefes unmöglich ist, sagt Porphyrios doch nur, dass er bereits sehr alt ist. Klare antichristliche Tendenzen finden sich in *ad Marcellam* nicht. Der Brief ist also wohl als Protreptikos zur philosophischen Lebensweise an Markella und Frauen im allgemeinen zu lesen.

34 Porphyr. ad. Marc. 33 p. 36,9–22 (μήτε οὖν εἰ ἄρρην εἶ μήτε εἰ θήλεια τὸ σῶμα πολυπραγμόνει, μηδὲ γυναῖκα ἴδῃς σαυτήν, ὅτι μηδ᾽ ἐγώ σοι ὡς τοιαύτῃ προσέσχον. φεῦγε τῆς ψυχῆς πᾶν τὸ θηλυνόμενον, ὡς εἰ καὶ ἄρρενος εἶχες τὸ σῶμα περικείμενον, 36,16–19); Bidez 1913, 115; Sodano 1993, 40f.; Whittaker 2001, 162f.; zum Heilsweg in *ad Marcellam* vgl. auch Alt 1997, 31ff. In *de abstinentia* (4,20,1–3) betont Porphyrios ebenfalls, dass der heilige Mann sich zur Erhaltung der Reinheit nicht mit seinem Gegenteil vermischen dürfe, die geschlechtliche Vermischung von Weiblichem und Männlichem sei daher abzulehnen; Clark 2000, 46f.

35 Damasc. v. Isid. fr. 115 p. 91,12–13 Zi. (fr. 49 p. 140 Ath.; S. 39 As.: ἀπὸ τῆς ἱερᾶς Μαρκέλλης); Athanassiadi 1999, 141 Anm. 115 (Frau des Porphyrios); Theon: PLRE II 1107, Nr. 4. Die Mutter des Proklos (Anm. 49) kommt hier wohl nicht in Frage. Auch Kyrillos von Alexandreia (contra Iulianum 6, PG 76, 820) erwähnt die Liebe der Markella zur Philosophie.

36 Eunap. VS 7,3,15–16 p. 477 (ἡ δὲ φιλοσοφίας ἕνεκεν Μάξιμον <οὔτε νεῖν> οὔτε γράμματα εἰδότα ἀπέφαινε, 16; vgl. das Sprichwort in Plat. Nom. 3, 689 D); Clark 1993, 133.

Chrysanthios nach der Augustus-Erhebung Julians trotz eines schlechten Omens sofort an dessen Hof eilt. Bezeichnend für diese Charakterschilderung ist auch eine zweite Episode aus der Vita des Maximos, die ebenfalls recht unglaubwürdig wirkt. Eunap berichtet hier über das erste Verfahren gegen den Philosophen 364/67: Unter Julians Nachfolgern Valentinian und Valens zu einer hohen Geldstrafe verurteilt, wurde Maximos in *Asia* verhaftet und durch Soldaten gefoltert. Seine „wundervolle Frau" sei, so Eunap, in dieser Zeit immer bei ihm gewesen. Als Maximos die Schmerzen nicht mehr ausgehalten und sie gebeten habe, Gift zu kaufen, habe sie ihm dieses gebracht. Sie habe aber darauf bestanden, es zuerst zu trinken, und sei sofort gestorben. Maximos habe nun jedoch kein Gift mehr getrunken. Eunap stellt hier die aufopfernde Gattin dem wankelmütigen Philosophen entgegen. Durch die Unterstützung des *proconsul Asiae* Klearchos kam Maximos schließlich wieder frei.[37]

Über eine gewisse philosophische Grundausbildung verfügte das kleine Töchterchen des alexandrinischen Philosophen Olympiodoros, auch wenn sie sicherlich noch keine regelrechte Schülerin ihres Vaters in der Philosophie war. Philosophische Bildung besaß auch Theodora, die Damaskios zu seiner *vita Isidori* anregte und der er dieses Werk widmete. Photios schreibt, offenbar unter Rückgriff auf das Proömium der *vita Isidori*, diese Heidin sei in den philosophischen Lehren wie auch in Poetik und Grammatik nicht unwissend gewesen. Damaskios und Isidor hatten sie und ihre jüngeren Schwestern zu unterschiedlichen Zeiten in Geometrie und Arithmetik unterrichtet. Theodora war die Tochter der Kyrina und des Diogenes, des Sohnes des Eusebios, dessen Familie von Sampsigeramos und Monimos abstammte, den Vorfahren des Philosophen Iamblich. Auch sie war also durch ihre Familie mit der Philosophie verbunden. Diese weitläufige Verwandtschaft mit Iamblich dürfte ihr den Zugang zu den Neuplatonikern erleichtert haben und ermöglichten ihr ein Studium in Athen.[38]

Der in der Forschung für diese Frauen vielfach verwendete Begriff der „Philosophin" ist m. E. allerdings ungeeignet.[39] Zum einen sollte man sich vor einer inflationären Ver-

---

37 Eunap. VS 7,4,16–17 p. 479; Maximos (PLRE I 583f., Nr. 21; K. Praechter, Maximus 40, RE XIV,2, 1930, 2563–2570): VS 7 p. 473–481 (*vita*); Reise an den Hof (362): VS 7,3,16–4,1 p. 477; 23,2,5 p. 501; Amm. Marc. 22,7,3; Lib. or. 18,155–156; erstes Verfahren (364/67): Eunap. VS 7,4,11–17 p. 478f.; vgl. Zos. 4,2,2; Them. or. 7, 99D–100A, vgl. dazu Gerhardt 2002, 200; Klearchos (PLRE I 211f., Nr. 1): Eunap. VS 7,5,5 (Ernennung zum *proconsul*). 7–8 p. 479; Fowden 1977, 378f.; Goulet 1980, 62; Penella 1990, 68ff.; 132f.; Anderson 1994, 200.

38 Zur Tochter: Marin. v. Procl. 9,219–220 (θυγάτριον … ἡγμένον καὶ αὐτὸ φιλοσόφως); Theodora (PLRE 1085, Nr. 6): Phot. bibl. cod. 181, Bd. 2, p. 189 Henry (= Damasc. v. Isid. p. 2,2–13 Zi.; Test. III p. 334/336 Ath.; S. 1 As.; μαθημάτων δὲ τῶν τε κατὰ φιλοσοθίαν, p. 2,3–4 Zi.); Asmus 1909, 428; Hoffmann 1994, 568; Athanassiadi 1999, 58. Die Namen der Vorfahren (bes. Sampsigeramos) legen eine Verwandtschaft mit dem Herrscherhaus von Emesa nahe; zu den Vorfahren Iamblichs vgl. Dillon 1987, 864f.; Dillon 2000, 826. Auch Diogenes Laertios widmete seine Philosophenviten einer Frau, einer ungenannten „Platon-Liebhaberin" (3,47).

39 Unter dem Begriff „Philosophin" subsumieren sowohl anerkannte Philosophinnen als auch bloße Hörerinnen

wendung des Begriffs hüten, zum anderen erreichten diese Frauen nicht den Status einer anerkannten Philosophin. Sie erhielten eine gewisse philosophische Bildung und hörten Vorlesungen, waren aber keine aktiven Philosophen. Als „Philosophin" sollten daher nur die Frauen angesprochen werden, die man in den Quellen als solche bezeichnet bzw. die in Lehre oder Forschung als Philosophin hervortraten. Spätantike Philosophinnen lassen sich durch folgende Merkmale charakterisieren: Sie hatten eine entsprechende Ausbildung bei einem Philosophen genossen, lehrten in den Bildungszentren Philosophie vor einem Kreis von (meist männlichen) Schülern, beteiligten sich mündlich und schriftlich an der philosophischen Diskussion, lebten ein philosophisches Leben entsprechend den Maßstäben, die an einen paganen Philosophen angelegt wurden, und erhielten dadurch die Anerkennung als Philosophin durch den Kreis der Philosophen ihrer Zeit. Die Hörerinnen waren dagegen nicht an den Diskussionen beteiligt und traten weder in der Lehre noch in schriftlicher Form als Philosophinnen auf. Sie blieben gebildete, aber in der Welt der Philosophie passive Frauen.

2.3. Die Philosophinnen in der Spätantike

Einigen Frauen gelang es, durch ihren familiären Hintergrund – etwa als Tochter oder Frau eines Philosophen –, ihre Ausbildung, ihre überragenden intellektuellen Fähigkeiten und ihr Charisma den Status einer anerkannten Philosophin zu erreichen. Eine wahrhafte Philosophin stellt uns Eunap mit der gottähnlichen Asiatin Sosipatra vor, der Frau des Philosophen und Iamblich-Schülers Eustathios aus Kappadokien. Sosipatra wurde in der Nähe von Ephesos geboren und stammte aus einer wohlhabenden Familie. Sie habe, so Eunap, ihren Mann bei weitem an Weisheit überragt. Ihre Ausbildung in der Philosophie und der Chaldäischen Weisheit habe Sosipatra, berichtet Eunap weiter, bei zwei wundersamen, göttlichen Männern erhalten. Diese phantastische Geschichte kann kaum als historisch angesehen werden, sie wird uns später noch einmal näher beschäftigen. Über ihre wirkliche philosophische Ausbildung erfahren wir nichts, sie erhielt sie aber wohl durch ihren Mann in Kappadokien. Mit Eustathios hatte Sosipatra drei Kinder, die sie alle überlebten.[40]

---

aus der Spätantike z.B. Kersey 1989, 31 (Amphikleia); 45 (Asklepigeneia); 113 (Geminae); 134–136 (Hypatia); 191 (Sosipatra); Dorandi 1991, 264; Meyer/Bennent-Vahle 1994, 16; 30f.; 142; 177–179; 297; Pietra 1997, 105ff.; zu dieser problematischen Verwendung des Begriffes „antike Philosophin" vgl. bes. Gauger 1998, 433ff.

40 Eunap. VS 6,6,5–10,6 p. 466–471; Sosipatra (PLRE I 849): Fowden 1979, 103ff. u. 159f.; Penella 1990, 53ff.; vgl. ferner Fowden 1982, 37; 39; 55; Chuvin 1991, 168f.; 133; Pietra 1997, 65ff.; Cox Miller 2000, 246; Eustathios (PLRE I 310, Nr. 1): VS 5,1,5 p. 458; 6,4,6–10,3 p. 465–471; vgl. noch Amm. Marc. 17,5,15; Brief Kaiser Julians an Eustathios (ep. 34–35 Bidez = 76 u. 39 Hertlein) u. des Eustathios an Ju-

Nach dem Weggang ihres Mannes von der Familie kehrte Sosipatra mit den Kindern selbstständig aus Kappadokien auf ihren Landbesitz in *Asia* zurück und nahm in Pergamon neben dem kurz vor 355 verstorbenen Philosophen Aidesios die philosophische Lehre auf. Aidesios aus Kappadokien, ein Verwandter des Eustathios und sein Mitschüler bei Iamblich, kümmerte sich in Pergamon um sie und ihre Kinder. Sosipatra hatte in ihrem Haus eine Philosophieschule eingerichtet, in der sie eine große Zahl von Schülern unterrichtete, die zwischen ihr und Aidesios wechselten. Ihre Kinder wurden indes von Aidesios unterrichtet. Sosipatras Lehre in der neuplatonischen Philosophie, vor allem aber ihre Gabe zur Prophetie und Hellseherei brachten ihr großen Ruhm und die Anerkennung der Schar der Philosophen in ihrer Umgebung ein. Eunap nennt unter den von ihrer Göttlichkeit überzeugten Philosophen, die ihre Vorlesungen besuchten, Maximos von Ephesos sowie ihren Neffen Philometor. In einer Anekdote schildert er den Ablauf einer Lehrveranstaltung zum Problem der Seele, in der Sosipatra alle Zuhörer durch die Widerlegung gegnerischer Argumente und durch ihre „korybantische" und „bacchantische" Vorlesung zum Abstieg der Seele begeisterte. Sie überzeugte also sowohl in der rationalen philosophischen Argumentation als auch in der „enthusiastischen" Rede und in der Hellseherei.[41] Schriften Sosipatras

---

lian (ep. 36 Bidez = 72 Hertlein); Lib. ep. 123 (an Eustathios; von 359/60); 463 (Erwähnung, 355/56 in Antiocheia); Lewin 1983/84; Penella 1990, 49ff.; Goulet 2000b; Ausbildung: VS 6,6,7–8,2 p. 467–469; Kinder: 6,8,3 p. 469; 6,9,15 p. 470.

41 Eunap. VS 6,9,1–14 p. 469–470. Eunap schreibt, dass Sosipatra μετὰ τὴν ἀποχώρησιν Εὐσταθίου nach *Asia* zurückging und in Pergamon zusammen mit Aidesios lehrte (6,9,1). Da sie in der (zutreffenden) Prophezeiung zur Eheschließung ihrem Mann vorhergesagt hatte, er werde nur noch 5 Jahre (?) philosophieren (καὶ οὐκέτι λατρεύσεις καὶ φιλοσοφήσεις τὸ πέμπτον, 6,8,4), wird der Ausdruck ἀποχώρησις zumeist als „Heimgang/ Tod" gedeutet, vgl. Goulet 2000b, 369f.; zur Lit. vgl. Penella 1990, 53 Anm. 34. Dies ist jedoch unmöglich: Aidesios verstarb kurz vor 355 (VS 7,3,6 p. 476), Eustathios ging aber noch 358 auf eine Gesandtschaft zu Šābuhr II. (Amm. Marc. 17,5,15; Eunap. VS 6,5,2–10 p. 465–466). An Eustathios sind zudem zwei Briefe Kaiser Julians von 362 gerichtet (s.o.). Der Sohn der Sosipatra und des Eustathios, Antoninos, starb kurz vor 391 als alter Mann (6,11,12 p. 473), beide heirateten also um 320/30. Wenn Eustathios aber nach 5 Jahren Ehe starb, kann er 362 nicht mehr gelebt haben. Entweder ist die Darstellung Eunaps hier falsch bzw. chronologisch völlig verwirrt oder ἀποχώρησις bedeutet in dieser Passage nicht „Tod" (was sowieso eher ungewöhnlich wäre), sondern „Fortgang". Eustathios verließ also offenbar in den 330er oder 340er Jahren seine Familie, zog als Philosoph und Rhetor durch die Welt und verstarb einige Jahre nach Julians Tod, Sosipatra dagegen ging mit den Kindern nach Pergamon; ähnlich Fowden 1979, 106ff. (Fortgang in „the late 340s"). Der Text der Prophezeiung ist nur schwer zu deuten, unklar bleibt, ob τὸ πέμπτον wirklich 5 Lebensjahre des Eustathios bezeichnen soll, vgl. Penella 1990, 53 Anm. 34 (mit Lit.). Nach Lewin (1983/84, 96f.) prophezeite Sosipatra ihrem Mann eine Wende vom philosophischen zum göttlichen, asketischen Leben; ἀποχώρησις bezeichne nicht den Tod des Eustathios, sondern seine Abkehr von der Welt und seiner Frau, seinen „ritiro spirituale". Eunap sagt jedoch nicht, dass Eustathios sich in ein asketisches Leben zurückzog. Dies ist m. E. auch unwahrscheinlich, da wir ihn später als glänzenden Redner auf einer Gesandtschaft zum Perserkönig finden. Zudem war für einen Neuplatoniker Askese auch in der Ehe möglich. Die Lösung des Problems durch Penella (1990, 53ff.), der ἀποχώρησιν Αἰδεσίου lesen möchte und dies auf den Rückzug des Aedesios („nachdem Aedesios

nennt Eunap nicht, doch erwähnt er diese auch bei anderen Philosophen nur selten. Ihr Sohn Antoninos, so Eunap, habe später als Philosoph und Asket in Kanopos bei Alexandreia ihren Ruhm in Ägypten verbreitet.[42]

In die Kategorie der anerkannten Philosophin gehört zweifelsohne auch Hypatia aus Alexandreia. Die im März 415 durch fanatisierte Mönche ermordete Tochter des alexandrinischen Mathematikers Theon wird in vielen Quellen als „Philosophin" bezeichnet.[43] Bei Hypatia finden sich zudem alle Merkmale einer Philosophin: Sie wurde in Alexandreia von ihrem Vater in Mathematik ausgebildet und erwarb sich außerdem Kenntnisse in der Philosophie. Hypatia unterrichtete schließlich seit den 390er Jahren in Alexandreia öffentlich und im privaten Kreis ihres Hauses die Lehren Platons, Aristoteles' und anderer Philosophen sowie Mathematik und Astronomie. Dank der Briefe des Synesios von Kyrene, der in den 390er Jahren zum engeren Kreis um Hypatia gehörte, kennen wir einige ihrer Schüler. Synesios schrieb ihr aus seiner Heimat Briefe, fragte sie um Rat und holte ihre Meinung zu seinen Schriften ein. In der zeitgenössischen philosophischen Diskussion besaß Hypatia

---

wieder in Pergamon war"; vgl. VS 6,4,5 p. 465) bezieht, überzeugt ebenfalls wenig, ist es doch ein Ereignis im Leben des Eustathios, das den Wandel im Leben der Sosipatra bewirkte. Goulet (2000, 370f.) hält das chronologische Problem für „peut-être insoluble". Das Zeugnis Eunaps zur Prophetie und die von ihm gezogene Verbindung zwischen dem Tod des Eustathios und der Rückkehr der Sosipatra nach *Asia* seien daher als unhistorisch abzulehnen; Aidesios (PLRE I 14f., Nr. 2; R. Goulet, A 56, DPhA 1, 1989, 75–77): Penella 1990, 63ff.; Verwandtschaft mit Eustathios: VS 6,4,6 p. 465; Maximos (Anm. 37): 6,9,3–11 p. 469–470; Philometor (ἀνεψιός Sosipatras): 6,9,3–14 p. 469–470; Vorlesung: 6,9,11–14 p. 470.

42 Zu Antoninos (PLRE I 75, Nr. 7; R. Goulet, A 221, DPhA 1, 1989, 257f.): Eunap. VS 6,9,15–17. 10,6–11,12 p. 470–473; Penella 1990, 59; Dzielska 1995, 80f. Eventuell war er der Lehrer Hypatias, vgl. Penella 1990, 61f.; vgl. dagegen Schmitt 2001, 39 Anm. 101. An den namentlich nicht genannten Nachkommen Sosipatras, wohl den beiden anderen Söhnen aus ihrer Prophetie (6,8,3 p. 469; vgl. Giangrande 1956, 111ff.; Lewin 1983/84, 94f.), die als ihre Schüler und Möchtegern-Philosophen im Tribon auftraten und die ihre Abstammung von Sosipatra ausnutzten, aber eigentlich nur geldgierige Advokaten waren, übt Eunap scharfe Kritik (6,10,1–5 p. 471).

43 Socr. h.e. 7,15; Philostorg. h.e. 8,9; Mal. 14 p. 359,12–15 CSHB (= 14,12 p. 280,68–70 CFHB); Theoph. chron. a.m. 5906, p. 82,16–17 de Boor; Suda Y 166, s.v. Ὑπατία; Joh. v. Nikiu 84,87–103 p. 100–102 Charles (Hypatia als heidnische Magierin, die Orestes verzauberte). „Philosophin" nennen Hypatia ihr Vater Theon (s.u.), Syn. (in der Adresse der Brief an sie, s.u.), Mal., Theoph. (s.o.), die Suda (Y 166) u. Joh. v. Nikiu (84,87 p. 100). Der Suda-Artikel zu Hypatia besteht aus zwei Teilen: einem kurzen Lexikoneintrag, wohl aus Hesychios, und einem Auszug aus der *vita Isidori* des Damaskios (fr. *102 u. 276 Zi. = 43A, C, E u. 106B Ath.); Asmus 1909, 440f.; zu Hypatia (PLRE II 575f., Nr. 1; H.D. Saffrey, H 175, DPhA 3, 2000, 814–817) vgl. bes. Beretta 1993; Cameron/Long 1993, 39ff.; Lacombrade 1994; Dzielska 1995; vgl. ferner Hoche 1860; Poestion 1882, 246ff.; Praechter 1914; Lacombrade 1951, 38ff.; Rist 1965; Penella 1984; Chuvin 1991, 90ff.; Harich-Schwarzbauer 2000a, 166ff.; Harich-Schwarzbauer 2002; Clauss 2003, 298ff.; wenig instruktiv dagegen Waithe 1987, 169ff.; Vogt 1993; Pietra 1997, 72ff.; Lacombrade 2001. Die Habilitationsschrift von Henriette Harich-Schwarzbauer zu Hypatia (Graz 1997) ist noch unpubliziert; Theon (PLRE I 907, Nr. 3): Beretta 1993, 28ff.; Dzielska 1995, 68ff.; zu den Hintergründen ihrer Ermordung vgl. bes. Rougé 1990; Dzielska 1995, 83ff.; Klein 1996; Haas 1997, 302ff.; Clauss 2003, 295ff.; vgl. ferner Rist 1965, 221ff.; Cameron/Long 1993, 59ff.

offenbar eine gewichtige Stimme. Ihr Briefwechsel mit Synesios zeigt, dass sie im Kreis der Philosophen Alexandreias als anerkannte und bewunderte Autorität galt. Sokrates nennt sie in der Kirchengeschichte sogar die Nachfolgerin Plotins als platonisches Schulhaupt. Damaskios lobt ihr Lehrtalent, ihre Redegewandtheit, ihr besonnenes politisches Handeln und ihre tugendhafte, keusche Lebensweise. Sie fand Ansehen und Hochachtung sowohl bei den Bürgern Alexandreias als auch bei Reichsbeamten wie dem *praefectus Augustalis* Orestes, der wohl ebenfalls zu ihren Hörern gehörte.[44] Schließlich trat sie auch durch einige Werke hervor: In der Suda werden drei Titel von astronomisch-mathematischen Schriften genannt.[45]

---

44 Damasc. v. Isid. fr. *102 p. 77,1–10 u. 79,11–23 Zi. (fr. 43A u. E p. 128/130 Ath.; S. 31–33 As.). Der Ausdruck δημοσίᾳ (p. 77,6 Zi.) ist nicht im Sinne eines besoldeten städtischen Lehrstuhls Hypatias in Alexandreia zu interpretieren, so aber Hoche 1860, 445; Praechter 1914, 245; Lacombrade 1951, 44; Rist 1965, 220; Chuvin 1991, 90; Vinzent 2000, 67f.; Clauss 2003, 299; vgl. dagegen Évrard 1977, 70ff.; Beretta 1993, 130ff.; Cameron/Long 1993, 41; Dzielska 1995, 56ff. Damaskios unterstreicht so vielmehr ihr öffentliches Wirken. Dass die Philosophin aber auch – wie in der Spätantike üblich – in ihrem Haus lehrte, kann aus der Episode bei Damaskios um den verärgerten Bischof Kyrillos geschlossen werden, der vor ihrem Haus eine Menschenmenge sah, einige kamen, einige gingen, einige standen herum (p. 79,18–23 Zi.). Den philosophischen Unterricht bei Hypatia belegen zudem Syn. ep. 133,23–24; 136,16–17; 137,8–9 Garzya/Budé (αὐτόπται γάρ τοι καὶ αὐτήκοοι γεγόναμεν τῆς γνησίας καθηγεμόνος τῶν φιλοσοφίας ὀργίων); Socr. h.e. 7,15,1 (ὡς ὑπερακοντίσαι τοὺς κατ' αὐτὴν φιλοσόφους, τὴν δὲ Πλατωνικὴν ἀπὸ Πλωτίνου καταγομένην διατριβὴν διαδέξασθαι καὶ πάντα τὰ φιλόσοφα μαθήματα τοῖς βουλομένοις ἐκτίθεσθαι); Philostorg. h.e. 8,9 (in Mathematik). Nach Socr. (h.e. 7,15,2) scheute sie sich nicht, inmitten von Männern aufzutreten; Briefe des Synesios (PLRE II 1048ff., Nr. 1) an Hypatia: ep. 10; 15; 16; 46; 81; 124; 154 (aus den Jahren 405–413); deut. bei Vogt 1985 u. Kehl 2002; zur Chronologie der Briefe vgl. Roques 1989, 219ff.; vgl. ferner Beretta 1993, 56ff. In ep. 16 (von 413) nennt Synesios sie kurz vor seinem Tod „Mutter, Schwester und Lehrerin" (μῆτερ καὶ ἀδελφὴ καὶ διδάσκαλε καὶ διὰ πάντων τούτων εὐεργετικὴ καὶ ἅπαν ὅ τι τίμιον καὶ πρᾶγμα καὶ ὄνομα, 16,2–4) und ihre Schüler die „lieben Hetairoi" (τοὺς μακαρίους ἑταίρους, 16,11). In ep. 5 (von 407) bittet Synesios seinen Bruder Euoptios (PLRE II 422), die „gottgeliebte Philosophin" und ihren „glücklichen Chor" zu grüßen (ἄσπασαι τὴν σεβασμιωτάτην καὶ θεοφιλεστάτην φιλόσοφον, καὶ τὸν εὐδαίμονα χορὸν τὸν ἀπολαύοντα τῆς θεσπεσίας αὐδῆς, 5,305–308); zu Synesios als Hypatia-Schüler vgl. Lacombrade 1951, 38ff.; Bregman 1982, 20ff.; Cameron/Long 1993, 39ff. Unter ihren Schülern finden wir u. a. auch Herkulianos und Olympios (PLRE II 545 u. 800f., Nr. 1), vgl. Dzielska 1995, 27ff. Zusammen mit ep. 154 schickte Synesios 404 der Hypatia drei Schriften (*Dion*, *de insomniis*, *de dono*), zum *Dion* bittet er seine Lehrerin um ihr Urteil: Sie möge entscheiden, ob er das Werk veröffentlichen soll (ep. 154,91–93); Lacombrade 1951, 139ff.; Cameron/Long 1993, 62ff. Ihre guten Beziehungen zu den ἄρχοντες betonen Syn. (ep. 81,15–17, von 413), Socr. (h.e. 7,15,2: διὰ <δὲ> τὴν προσοῦσαν αὐτῇ ἐκ τῆς παιδεύσεως σεμνὴν παρρησίαν καὶ τοῖς ἄρχουσι σωφρόνως εἰς πρόσωπον ἤρχετο) und Damasc. (fr. *102 p. 79,14–15 Zi.: οἵ τε ἄρχοντες ἀεὶ προχειριζόμενοι <τὰ> τῆς πόλεως ἐφοίτων πρῶτοι πρὸς αὐτήν), offenbar waren dies die städtischen Honoratioren und die Reichsbeamten, vgl. Schmitt 2001, 559; Orestes (PLRE II 810f., Nr. 1): Socr. h.e. 7,15; Joh. v. Nikiu 84,88 (p. 100f. Charles).

45 Suda Y 166: εἰς Διόφαντον, τὸν ἀστρονομικὸν Κανόνα, εἰς τὰ Κωνικὰ Ἀπολλωνίου ὑπόμνημα, also einen Kommentar zu den Schriften des Mathematikers Diophantes, eine Untersuchung (?) zum Astronomischen Kanon des Ptolemaios und einen Kommentar zur Lehre vom Kegelschnitt des Apollonios von Perge. Im Un-

Als Philosophin kann man schließlich eine Zeitgenossin Hypatias in Athen, die ältere Asklepigeneia, ansprechen, auch wenn Marinos sie nicht ausdrücklich als solche bezeichnet. Die Tochter des Scholarchen Plutarch studierte bei ihrem Vater, bewahrte die theurgischen Lehren ihrer Philosophenfamilie und gab sie an Proklos weiter. Außerhalb der Viten sind keine weiteren paganen Philosophinnen bezeugt. Stobaios bewahrt einige Passagen aus einem Schreiben περὶ σωφροσύνης des Iamblich an Arete. Es könnte sich bei ihr um eine Hörerin Iamblichs handeln, doch dürfte sie kaum eine Philosophin gewesen sein.[46]

Die wenigen Philosophinnen wurden von den Autoren der Viten als solche anerkannt. Sie stammten aus einer wohlhabenden Philosophenfamilie und erhielten bei ihrem Vater Unterricht oder waren zumindest mit einem Philosophen verheiratet, standen also in einem familiären Nahverhältnis zur Philosophie. Ihr Auftreten vor ihren Schülern entsprach dem ihrer männlichen Kollegen. Durch Lehrvortrag, Forschung, kritischen Geist, durch „göttliche" Fähigkeiten wie Theurgie oder Hellseherei sowie durch tugendhafte, philosophische Lebensweise erreichten sie die Anerkennung der Gruppe der Philosophen als gleichrangige Kolleginnen. Sie werden wie die herausragenden Philosophen der Spätantike in den Viten als „göttlich" charakterisiert. Ihr Bild in den Viten soll aber nun noch genauer betrachtet werden.

3. DIE FRAUENBILDER IN DEN SPÄTANTIKEN PHILOSOPHENVITEN

Im Proömium seiner Vitensammlung sagt Eunap, dass er die Taten herausragender Männer beschreiben will. Alle spätantiken Philosophenviten stellen pagane „heilige Männer" in den Mittelpunkt. Dennoch finden in ihnen Frauen im Umfeld der Philosophen vielfältige Erwähnung. Dabei lassen sich zwei ganz unterschiedliche Bilder von Frauen unterscheiden: einerseits das Bild einer weitgehend passiven Frau, über die nur berichtet wird, um den Charakter des jeweiligen Helden zu verdeutlichen, und andererseits das einer aktiven Frau.

tertitel von Buch 3 des Kommentars zum Almagest des Ptolemaios von Theon heißt es: ἐκδόσεως παραναγνωσθείσης τῇ φιλοσόφῳ θυγατρί μου Ὑπατίᾳ (Commentaires de Pappus et de Théon d'Alexandrie sur l'Almageste, Bd. 3, p. 807 Rome). Hypatia hat also entweder den Kommentar ihres Vaters überarbeitet oder den Almagest-Text ediert (so Cameron/Long 1993, 44ff.); zur Problematik ihrer Schriften und ihrer Lehre vgl. Rist 1965, 216ff.; Knorr 1989, 753ff. (zur Mathematik); Beretta 1993, 41ff.; Cameron/Long 1993, 44ff.; Dzielska 1995, 70ff.

46 Zu Asklepigeneia: Anm. 16 u. 24; Arete (PLRE I 101; P. Maraval, A 327, DPhA 1, 1989, 349): Stob. anth. 3,5,9. 45–50. Bidez (1919, 39) identifiziert sie mit einer im Brief Julians an Themistios (259 D) erwähnten Arete. Um dieser sonst unbekannten Frau zu helfen, die Schwierigkeiten mit ihren Nachbarn hatte, reiste Julian innerhalb von zwei Monaten zweimal nach Phrygien (Brief von Bidez um 351/52 datiert); Fowden 1979, 103.

Diese auch als „heilig" bezeichneten Frauen werden selbst zu Helden des Geschehens. Als derartige Gestalten entwerfen die Autoren zum einen die Mutter oder die Gattin eines Philosophen, die durch ihr Wirken die Philosophie fördert, und zum anderen die weise, fast gottgleiche Frau, die wahre Philosophin, das Äquivalent zum θεῖος ἀνήρ.[47]

Die meisten Frauen der Viten bleiben als Mutter, Gattin, Tochter, Amme, Hörerin oder andere Person in der Umwelt des Philosophen bloße Statistinnen des Geschehens. Den Autor interessiert nur das Verhalten des Philosophen gegenüber diesen Frauen, nicht deren eigenes Wirken. Sie illustrieren lediglich den Charakter des handelnden Mannes.[48] Die Hörerinnen dienen so zur Betonung des Ruhmes des Helden, den nicht nur zahlreiche Schüler, sondern auch Frauen verehren. Die Mutter eines Philosophen wird erwähnt, um seine vornehme Herkunft zu unterstreichen: So war die Lykierin Markella, die Mutter des Proklos und Ehefrau des Anwalts Patrikios, laut Marinos herausragend durch ihre Herkunft und Tugend.[49]

Mit der Beschreibung des Verhältnisses eines Philosophen zu seiner Gattin bzw. seiner Haltung zur Ehe illustrierten die Autoren der Viten den Grad an Vollkommenheit in der asketischen Lebensweise, den der Held erreicht hatte. Als eine ideale Verkörperung der asketischen, philosophischen Lebenshaltung verzichteten göttliche Philosophen wie Plotin, Proklos oder Sarapion ganz auf die Ehe. Sie wurde von den Philosophen aber nicht generell abgelehnt, Ehelosigkeit war kein notwendiges Kriterium für einen paganen „heiligen Mann". Ehe und Kinderzeugung betrachtete man vielmehr als Bausteine der bürgerlichen Gesellschaft und somit als sinnvoll. Außerdem war für die Autoren der Viten asketisches Leben auch innerhalb der Ehe möglich: Als göttlicher Philosoph konnte auch angesehen werden, wer sich wie Theosebios um Enthaltsamkeit oder sexuelle Mäßigung in der Ehe bemühte und nur zum Zweck der Empfängnis Geschlechtsverkehr hatte. Zudem konnte die Ehe eine philosophische Gemeinschaft von Lehrer und Schülerin sein, wie sie Porphyrios in seinem Brief an Markella beschreibt. Im Algemeinen galt die Ehe den Autoren der Viten

---

47 Eunap. VS 1,1,2 p. 453. Zu den christlichen heiligen Frauen in der Spätantike liegt eine Vielzahl von neueren Arbeiten vor (vgl. nur Petersen-Szemerédy 1993; Elm 1994; Wittern 1994), in denen jedoch die paganen „heiligen Frauen" unberücksichtigt bleiben. Aber auch die Untersuchungen zum paganen „heiligen Mann" vernachlässigen dieses Phänomen (vgl. etwa Bieler 1935; Fowden 1982; Cox 1983; Cox Miller 2000).

48 Schwer zu deuten ist eine Episode in der *vita Plotini*, der einzigen aus der Kindheit des Philosophen: Plotin habe Porphyrios erzählt, er sei bis zum Alter von 8 Jahren von seiner Amme gestillt worden. Erst als man ihm gesagt habe, er sei ein ἀτηρόν … παιδίον, habe er davon abgelassen (v. Plot. 3,12); Brisson 1982, Bd. 2, 206.

49 Zu Markella (PLRE II 707, Nr. 2): Marin. v. Procl. 6,148–151; Siorvanes 1996, 2; Saffrey/Segonds 2001, 77; Patrikios: PLRE II 838, Nr. 3; zu Proklos' Geburtsjahr (409/10 oder 411/12) vgl. Évrard 1960a. Plotin verschwieg gegenüber seinen Schülern seine Herkunft, die Namen seiner Eltern und seine Heimat (Porphyr. v. Plot. 1,1); Brisson 1982, Bd. 2, 2f.; 189f.; zum philosophischen Hintergrund dieser Passage vgl. Mansfeld 1995.

aber eher als eine Last: Einige Philosophen wurden von dieser Bürde durch den Tod der Gattin befreit und lebten danach enthaltsam, so Asklepiodotos aus Alexandreia. Der Philosoph Isidor heiratete in Alexandreia eine Domna, die jedoch fünf Tage nach der Geburt ihres Sohnes Proklos verstarb. Ihr Tod, so Damaskios, befreite den Philosophen von einem bösen Tier und einer bitteren Ehe.[50]

Eine schlechte Ehefrau wie Domna, die von Damaskios nach dem Bild der Xanthippe gestaltet wurde, konnte einem Philosophen das Leben schwer machen. Das Hauptproblem bestand aber in dem mit der Ehe verbundenen Geschlechtsverkehr, der zur Verunreinigung führte und den Philosophen vom Aufstieg seiner Seele aus der Körperlichkeit abhielt. Wahre Reinheit, eine Befreiung von den Fesseln des Körpers konnte es letztlich nur in der maximalen Verminderung oder gar Vermeidung der sexuellen Vermischung geben. Isidor spie laut Damaskios auf die vergängliche Welt und wandte seinen Sinn Gott zu, war aber dennoch verheiratet und zeugte Kinder. Porphyrios riet Markella zur generellen Abkehr von der Geschlechtlichkeit. Proklos und Damaskios hatten lediglich unwillkürliche sexuelle Phantasien in ihren Träumen und verzichteten ganz auf das Zusammenleben mit einer Frau.[51]

Von der Ehe wandte sich auch Hilarios ab, ein Decurio aus Antiocheia in der Mitte des 5. Jahrhunderts, der erst spät zur Philosophie kam. Hilarios, über den Damaskios berichtet, ertappte seine Gattin beim Ehebruch mit einem engen Freund, dem Rhetor Moschos. Er nutzte diesen Unglücksfall zu einer Lebenswende: Hilarios gab dem falschen Freund seine Frau und ererbten Grundbesitz, sodass dieser an seiner statt Buleute wurde. Der kinderlose Hilarios konnte sich nun dem philosophischen Leben widmen und ging nach Athen, um bei Proklos zu studieren. Hier führte er aber sein gewohntes syrisches Luxusleben fort und brachte gar seine Konkubinen mit. Proklos lehnte den Mann daher, angewidert von seiner τρυφή, als Schüler ab. Hilarios, der sich offenbar vor allem den Pflichten eines Decurio

50 Zu Domna (PLRE II 372): Damasc. v. Isid. fr. 339 p. 269,11–14 Zi. (fr. 130 p. 294 Ath.; S. 118 As.: κακοῦ θηρίου καὶ πικροῦ συνοικεσίου ἐλευθερώσασα τὸν φιλόσοφον); Torini 1997, 81.

51 Zu Isidor: Damasc. v. Isid. fr. *75 p. 59,2 Zi. (fr. 12B p. 88 Ath.; S. 23 As.: ὁ δὲ Ἰσίδωρος διαπτύων τὴν γένεσιν ἀεὶ πρὸς θεὸν ἐτέτατο τὴν ψυχήν); Markella: Anm. 34; Träume des Proklos: Anm. 9. Damaskios berichtet von seinen sexuellen Träumen im Schlaf auf einer Schiffsreise (v. Isid. Epit. Phot. 219 p. 284,5; fr. 144D p. 316 Ath.; S. 126 As.). In einem Fragment erwähnt er auch den Geschlechtsverkehr zur Zeugung von Bürgern; gemeint ist wohl, dass dieser legitim sei. Der Kontext ist jedoch völlig unklar (fr. 322 p. 255,7 Zi.; fr. 119G p. 282 Ath.; S. 112 As.: ὅταν ἀφροδισιάζῃ ἐπὶ παιδοποιΐᾳ πολιτικῇ). Asmus (1911, 112) interpretiert dies als Rat Isidors an Damaskios („*Heirate dann*, wenn du wollüstige Regungen verspürst, für den Staat Kinder zu zeugen"), Athanassiadi (1999, 283 Anm. 327) als metaphorische Anspielung auf die Zusammenarbeit des Philosophen Ammonios mit dem Bischof von Alexandreia, Petros Mongos. Torini (1997, 80f.) meint, Damaskios sei mit „größter Wahrscheinlichkeit" verheiratet gewesen (unter Verweis auf fr. 322 u. Epit. Phot. 219). Über eine Ehefrau oder Kinder hören wir jedoch nichts; zur sexuellen Askese des paganen θεῖος ἀνήρ vgl. Bieler 1935, 70ff.; zur sexuellen Enthaltsamkeit in der christlichen Spätantike allgemein vgl. Brown 1988.

durch die Flucht in ein philosophisches Leben entziehen wollte, wurde in den Augen des Damaskios nach seinem Lebenswandel zwar gemäßigter, entsprach aber nicht dem Ideal eines Philosophen, führte er doch sein ausschweifendes Sexualleben fort.[52]

Andere passive Frauengestalten in den Viten veranschaulichen das Wundersame der Philosophen. Mit einer Anekdote verdeutlicht Porphyrios die Fähigkeiten Plotins zum Erkennen des menschlichen Ethos: Da der Witwe Chione, die mit ihren Kindern bei Plotin wohnte, ein Halsband gestohlen worden war, führte man die Sklaven des Hauses vor Plotin, der ihnen in die Augen sah und den Dieb zielsicher erkannte. Die theurgischen Fähigkeiten des Proklos erläutert sein Biograph Marinos mit der Heilung der jüngeren Asklepigeneia.[53] Theodote, die Mutter Isidors, erwähnt Damaskios nur zur Illustration der besonderen Schweigsamkeit des Philosophen, sagte er doch nicht einmal ihr, wohin er ging. Nach Damaskios hatte der gottähnliche alexandrinische Philosoph Heraiskos einen natürlichen Instinkt gegen alles Unreine aus der Welt des Vergehens: So habe er unreine Frauen in der Menstruation in seiner Nähe gespürt und davon Kopfschmerzen bekommen. Von Theosebios behauptet Damaskios, er habe, ohne etwas von Magie zu verstehen, allein durch die Beschwörung der Strahlen des Helios und des Gottes der Juden einen Dämon aus seiner Frau getrieben. In all diesen Wundererzählungen treten die Frauen ganz in den Hintergrund, sie bleiben Objekt, einzig der göttliche, wundersame Philosoph agiert.[54]

Von einigen Frauen, insbesondere von den anerkannten Philosophinnen, entwerfen die Autoren der Viten indes das Bild einer aktiven Persönlichkeit, die sich um Philosophie und

---

52 Zu Hilarios (PLRE II 563, Nr. 5; R. Goulet, H 132, DPhA 3, 2000, 706): Damasc. v. Isid. fr. *222 (mit 223, 224 u. *225) p. 187,1–189,7 Zi. (fr. 91 p. 226/228 Ath.; S. 83f. As.); Moschus: PLRE II 766.

53 Zu Chione (PLRE I 202; „Perhaps a disciple?"): Porphyr. v. Plot. 11,61; Bieler 1935, 93; Brisson 1982, Bd. 1, 113; Bd. 2, 256f.; Anderson 1994, 65. Sie lebte wohl unter der Vormundschaft Plotins, ihre Kinder wurden sicherlich von ihm unterrichtet. Sie selbst dürfte aber keine Hörerin Plotins gewesen sein, wird sie doch im Frauenkatalog nicht erwähnt; Asklepigeneia: Anm. 16.

54 Zur Mutter: Damasc. v. Isid. fr. 59 p. 47,4–5 Zi. (fr. 30B p. 106 Ath.; S. 19f. As.; ihr Name wird an anderer Stelle genannt, Anm. 19); Heraiskos (Anm. 19): Epit. Phot. 107 p. 146,3–6 / fr. 174 p. 147,9–12 Zi. (fr. 76E p. 196 Ath.; S. 64f. As.); Theosebios: Epit. Phot. 56 p. 82,2–6 Zi. (fr. 46B p. 134 Ath.; S. 35 As.); vgl. Anm. 11. Damaskios zieht noch weitere Frauen heran, um das Wundersame seiner Helden zu illustrieren: Der 18-jährige Sohn der Schwester Isidors, der durch einen Sturz vom Dach ums Leben gekommen war, erschien dem gleichaltrigen Philosophen im Traum und tröstete ihn (fr. 7 p. 13,3–7 Zi.; fr. 11 p. 86/88 Ath.; S. 8 As.). Im Zusammenhang mit einem Wunder bei der Geburt des Heraiskos wird auch seine Mutter erwähnt (Epit. Phot. 107 p. 148,1–6 / fr. 174 p. 149,1–6 Zi.; fr. 76E p. 196 Ath.; S. 65 As.). Nur nebenbei nennt Damaskios eine Generosa, die Schwester des Kilikiers Olympos (fr. 91 p. 69,1 Zi.; fr. 42A p. 124 Ath.; S. 29 As.; PLRE I 647, Nr. 2), Theokleia aus Emesa, die Mutter des Philosophen Salustios (fr. 138 p. 115,15–117,1 Zi.; fr. 60 p. 166 Ath.; S. 51 As.; PLRE II 1065), und die Mutter des Arztes Jakobos Psychristos (PLRE II 582f., Nr. 3) aus Drepanon bei Argos, die zweimal verheiratet war (fr. 190 p. 163,6–11 Zi.; fr. 84 p. 206 Ath.; S. 71f. As.).

Weisheit bemüht. Marinos spricht in seiner Vita des Proklos die ältere Asklepigeneia nur kurz an, sodass ihr Bild recht undeutlich bleibt. Als Übermittlerin des theurgischen Wissens ihres Urgroßvaters Nestorios an den Diadochen Proklos kommt ihr aber in der Abfolge der Philosophen in Athen eine Schlüsselrolle zu.

Deutlicher wird das Bild einer paganen „heiligen Frau" im Falle der Aidesia in Damaskios' *vita Isidori*. Durch ihre Verwandtschaft mit Syrianos war Aidesia eng mit der Philosophie verbunden. Sie wird von Damaskios als Schönste und Beste der Frauen in Alexandreia bezeichnet, ihr Charakter sei dem ihres Mannes ähnlich gewesen. Aidesia wird als einfach und edel, φιλόθεον καὶ φιλάνθρωπον charakterisiert, sie sei auf Gerechtigkeit und Besonnenheit bedacht gewesen. Durch die Vergabe von Almosen an Bedürftige über ihre Mittel hinaus habe sie sich selbst bei den „schlechtesten Bürgern" – gemeint sind die Christen – beliebt gemacht, obwohl sie damit ihren Söhnen lebenslang Schulden aufgebürdet habe. Damaskios hebt insbesondere ihre Verdienste um die Philosophie hervor: Nach dem Tod ihres Mannes Hermeias kümmert sich Aidesia um die philosophische Ausbildung ihrer beiden Söhne. Es gelingt ihr, die städtische Speisung, die ihr Mann erhalten hatte, auch für ihre Kinder zu bewahren, dies erreichte zuvor kein Mann, geschweige denn eine Frau. Bei allen genießt sie τιμή und αἰδώς. Schließlich nimmt sie mit ihren Söhnen die beschwerliche Reise nach Athen auf sich, damit beide hier Philosophie studieren können. In Athen bewundert ihre Tugend der ganze „Chor der Philosophen", an der Spitze das Oberhaupt Proklos. Gegenüber dem Gott sei Aidesia fromm und heilig gewesen; die Gottgeliebte sei daher mit vielen göttlichen Epiphanien geehrt worden. Ihr gesamtes Leben hätten Götter und Menschen die Aidesia geliebt und gelobt. Zu Ehren der Anfang der 480er Jahre verstorbenen Heiligen verfasste der junge Damaskios, der sie um 470/75 noch als alte Frau kennen gelernt hatte, schließlich eine Grabrede in der Form eines Heldengedichtes.[55]

Damaskios erwähnt in der *vita Isidori* noch zwei weitere „heilige Frauen", die nicht als Philosophinnen zu bezeichnen sind: Anthusa, die Frau eines Generals unter Kaiser Leo, die im kilikischen Aigai wohnte und von einer alten Familie aus Kappadokien abstammte, soll die Mantik aus dem Lauf der Wolken erfunden haben, als ihr Mann sich im Krieg gegen die Vandalen 468 in Sizilien aufhielt. Isidor habe eine andere „heilige Frau" getrof-

55 Damasc. v. Isid. fr. *124/125 p. 105,14–107,22 (καλλίστη καὶ ἀρίστη γυναικῶν τῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ· τὰ μὲν ἤθη τῷ ἀνδρὶ παραπλησία, ἁπλῆ καὶ γενναία καὶ δικαιοσύνης οὐδὲν ἧττον ἢ σωφροσύνης ἐπιμεληθεῖσα διὰ βίου παντός, p. 105,15–17; ἐθαύμασεν αὐτῆς τὴν ἀρετὴν ὅ τε ἄλλος χορὸς τῶν φιλοσόφων καὶ ὁ κορυφαῖος Πρόκλος, p. 107,8–9; τὰ δὲ πρὸς θεὸν εὐσεβὴς οὕτω καὶ ἱερά, καὶ τὸ ὅλον φάναι θεοφιλής, ὥστε πολλῶν ἐπιφανειῶν ἀξιοῦσθαι, p. 107,12–13), *127 p. 109,7–13 u. Epit. Phot. 76 p. 106,1–108,8 Zi. (fr. 56 u. 57A–B p. 156/158/160 Ath.; S. 46–48 As.); Grabrede: fr. *124 p. 107,20–22 Zi. (fr. 56 p. 158 Ath.; S. 47 As.); Hoffmann 1994, 564; zu Aidesia u. ihrer Familie vgl. Anm. 19–20 u. 25.

fen, die mit Hilfe eines Gefäßes mit reinem Wasser die Zukunft erfolgreich voraussagen konnte.[56]

Das Bild einer „heiligen Frau" und „wahren Philosophin" entwirft Damaskios schließlich von Hypatia. Sie wird in eine Reihe mit den wichtigen Philosophen Alexandreias gestellt. Hypatia überragt zwar die meisten Gelehrten, etwa auch ihren Vater, steht im Rang aber noch unter den ersten Männern der Philosophie, die als weise und heilige Männer Damaskios' Ideal der philosophischen Lebensweise vollständig verwirklichen. Nach Damaskios sei Isidor der Hypatia überlegen, weil er ein Mann, sie aber bloß eine Frau gewesen sei, sie nur Geometrie betrieben habe, er aber ein wirklicher Philosoph gewesen sei.[57]

Die Gestalt der Hypatia formt Damaskios zum Idealbild einer Philosophin:[58] Von Natur aus edler als ihr Vater, begnügte sie sich nicht wie er mit der Mathematik, sondern studierte andere Bereiche der Philosophie. Im Tribon ging sie durch die Stadt und erklärte jedem, der es hören wollte, die Schriften der Philosophen. Öffentlich bemüht sie sich so mitten in einer christlichen Metropole um die Verbreitung paganen Denkens. Doch nicht nur als Lehrerin habe sie sich hervorgetan, sie habe auch die höchste Stufe praktischer Tugend erreicht: Sie sei gerecht und besonnen sowie überaus schön gewesen. Nach Damaskios war sie in der Rede gewandt, in den Taten besonnen. Die Bürger der Stadt verehrten sie, ἄρχοντες machten bei ihr einen Antrittsbesuch. Damaskios betont zudem ihre ethische Vollkommenheit: Ihr gesamtes Leben sei sie Jungfrau geblieben.[59]

---

56 Zu Anthusa (PLRE II 100, Nr. 1): Damasc. v. Isid. fr. 69 p. 98,6–22 Zi. (fr. 52 p. 148 Ath.; S. 42f. As.); heilige Frau: Epit. Phot. 191 p. 268,1–5 Zi. (fr. 129B p. 292 Ath.; S. 118 As.). Er traf sie offenbar in Alexandreia.

57 Damasc. v. Isid. Epit. Phot. 164 p. 218,3–4 Zi. (fr. 106A p. 254 Ath.; S. 97 As.: ὁ Ἰσίδωρος πολὺ διαφέρων ἦν τῆς Ὑπατίας, οὐ μόνον οἷα γυναικὸς ἀνήρ, ἀλλὰ καὶ οἷα γεωμετρικῆς τῷ ὄντι φιλόσοφος).

58 Eine hypatiafeindliche Tendenz unterstellen Damaskios Cameron/Long 1993, 41ff.: Hypatia werde hier stark verzerrt als kynische Philosophin, als „a street-corner philosophical huckster, a latter-day Cynic" dargestellt (S. 43). Schwerlich könne man sich aber die Lehrerin des Synesios so vorstellen. Damaskios habe Hypatia aufgrund der abschätzigen Bemerkung ihres Schülers Synesios über die Athener Schule (ep. 136,16–22; von 399, so Roques 1989, 196, oder 410, so Cameron/Long 1993, 409ff.) auf diese Weise karikiert (S. 56ff.). Kynische Elemente sehen in ihrem Auftreten (Tribon, Parrhesia, Schockieren des Schülers) auch Praechter 1914, 243; Lacombrade 1995; Rist 1965, 220; Vinzent 2000, 69; vgl. dagegen Shanzer 1985; Dzielska 1995, 56ff. Nach Damaskios erreichte Hypatia nicht die Vollkommenheit eines Isidor, dennoch wäre es verfehlt, von einer Karikierung als Kynikerin zu sprechen, wird doch in der *vita Isidori* vor allem ihre tugendhafte, asketische Lebensweise, ihre ethische Vollkommenheit und ihr paganes Martyrium herausgestrichen.

59 Damasc. v. Isid. fr. *102 p. 77,1–9 u. 79,11–15 Zi. (fr. 43A u. E p. 128/130 Ath.; S. 31–33 As.; περιβαλλομένη δὲ τρίβωνα ἡ γυνὴ καὶ διὰ μέσου τοῦ ἄστεως ποιουμένη τὰς προόδους ἐξηγεῖτο δημοσίᾳ τοῖς ἀκροᾶσθαι βουλομένοις ἢ τὸν Πλάτωνα ἢ τὸν Ἀριστοτέλην ἢ τὰ ἄλλου ὅτου δὴ τῶν φιλοσόφων, p. 77,5–7); zu den ἄρχοντες vgl. Anm. 44. Die Angabe im ersten Teil des Suda-Eintrags zu Hypatia (Y 166), sie sei die Frau des Philosophen Isidor gewesen, ist aus chronologischen Gründen unmöglich; Lacombrade 1994, 957; R. Goulet, I 30, DPhA 3 (2000), 869f. Dass sie die Frau eines sonst unbekannten Philosophen namens Isidor war, wie Vinzent (2000, 69 Anm. 126) vermutet, ist wenig wahrscheinlich.

Mit einer Anekdote verdeutlicht Damaskios zum einen ihre keusche Lebensweise, ihre Verachtung des Fleischlichen, des Vergänglichen und der Leidenschaften und zum anderen ihr offensives Auftreten gegen die Schwächen ihrer Schüler, mit dem sie sich in einer Männerwelt durchsetzte und Autorität verschaffte: Einen in sie verliebten Schüler soll sie nach weniger informierten Berichten durch Musik, der Wahrheit nach aber durch das schockierende Vorzeigen eines blutbeschmutzten Frauenlappens von seinem Liebesleiden geheilt haben. „Dies ist es, was Du liebst, junger Mann, nichts Schönes!“, habe Hypatia zu ihm gesagt. Ihre Ermordung im März 415 durch „bestialische Menschen“, die nitrischen Mönche, brandmarkt Damaskios als „allergottlosesten Mord“. In dieser Passage schüttet der Philosoph seinen ganzen Hass auf den alexandrinischen Bischof Kyrill aus, der einzig aus Neid auf den Ruhm der Philosophin ihre heimtückische Ermordung organisiert habe. Hypatia stirbt bei Damaskios den Opfertod einer paganen Heiligen, die Christen hätten damit schwere Schande auf die Stadt geladen. Die politischen Hintergründe, wie sie bei Sokrates beschrieben werden, übergeht Damaskios, soweit wir dies aus den Fragmenten noch ersehen können.[60]

Am deutlichsten wird in den Philosophenviten aber wohl Sosipatra als gottähnliche Frau gestaltet. Eunap schildert ihr Leben im Rahmen der Vita des Aidesios auf breitem Raum. Eingangs betont er, ihr Ruhm sei so groß gewesen, dass es ihm gerechtfertig erscheine, sie in diesen Katalog der weisen Männer aufzunehmen. In seiner Darstellung nennt Eunap sie mehrmals „göttlich“. Der Philosoph Maximos und der verliebte Philometor erkennen ihre göttliche Natur. Sie überragt durch Schönheit und Redegewandtheit, alle bewundern ihren „enthusiastischen“ Lehrvortrag sowie ihre Fähigkeiten im Hellsehen und in der Prophetie.[61]

Eunap begründet ihre Göttlichkeit mit einer märchenhaften Erzählung: Die fünfjährige Tochter aus reichem Hause wird von zwei göttlichen alten Männern zur Philosophie berufen; ob sie Heroen, Daimones oder göttlichere Wesen waren, kann Eunap nicht sagen. Die beiden Männer, die Vater und Tochter auf dem Landgut aufsuchen, überzeugen

60 Zur Schüler-Anekdote: Damasc. v. Isid. fr. *102–*104 u. Epit. Phot. 52–53 p. 76,1–77,11 Zi. (fr. 43A–D p. 128 Ath.; S. 32 As.); Mord: fr. *102 u. *105 p. 79,18–81,10 Zi. (fr. 43 E p. 130 Ath.; S. 33 As.; πάντων φόνων ἀνοσιώτατον, p. 79,25; πολλοὶ ἀθρόοι θηριώδεις ἄνθρωποι, p. 81,1); zum Mord an Hypatia und den Hintergründen, die hier nicht zu erörtern sind, vgl. Anm. 43.

61 Eunap. VS 6,6,5–10,6 p. 466–471; 6,6,6 p. 466: περὶ ταύτης δὲ ἐν ἀνδρῶν σοφῶν καταλόγοις καὶ διὰ μακροτέρων εἰπεῖν ἁρμόζει, τοσοῦτον κλέος τῆς γυναικὸς ἐξεφοίτησεν; Göttlichkeit: 6,7,5 p. 468; 6,9,3 p. 469 (Philometor); 6,9,8 p. 470 (Maximos); Schönheit: 6,6,6. 10 p. 467 (als Kind); 6,7,2 p. 468 (nach der Erziehung); 6,9,3 p. 469 (schöne und redegewandte Lehrerin); Enthusiasmos: 6,9,2 p. 469; Hellseherei u. Prophetie: 6,7,4 p. 468; 6,9,3–14 p. 469–470; zum Bild der Sosipatra vgl. Penella 1990, 58ff. (von Eunap als Gegenentwurf zu Hypatia gezeichnet, „as an Asianic answer to Alexandria's female sage“, S. 61); Cox Miller 2000, 246. Den romanhaften Charakter der Sosipatra-Vita streicht Milazzo 1997 heraus.

durch ein Wunder den Vater, ihnen seine Tochter für fünf Jahre zur Erziehung anzuvertrauen. Sosipatra werde danach nicht mehr bloß wie eine Frau oder ein Mensch sein. Er dürfe nur für diese Zeit diesen Boden nicht betreten. Der Vater willigt ein und verlässt sein Landgut. Als er nach fünf Jahren zurückkehrt, ist Sosipatra völlig verändert, groß, wunderschön und mit prophetischen Gaben ausgestattet. So kann sie ihrem Vater die Erlebnisse seiner Reise genau berichten. Dieser hält seine Tochter und die beiden Männer daraufhin für Götter. Als der Vater schläft, übergeben die göttlichen Männer Sosipatra noch das Gewand, in dem sie in die Mysterien und in die chaldäische Weisheit eingeweiht worden war, einige geheime Bücher und andere Dinge und verlassen am frühen Morgen das Gut. Die junge Sosipatra kennt und versteht nun ohne einen weiteren Lehrer die schwierigsten Schriften der Dichter, Philosophen und Redner. Der Vater erlaubt ihr schließlich zu leben, wie sie will.[62]

Die unabhängige Frau wählt sich danach selbst ihren Ehemann Eustathios, einen berühmten Philosophen, den sie aber weit an Weisheit überragt, so Eunap. Ihm sagt sie auch sein zukünftiges Schicksal voraus: Sie würde drei Kinder mit ihm haben, von denen menschliches Gut alle drei, göttliches Gut aber nur einer erreichen würde – gemeint ist Antoninos. Eustathios käme nach dem Tod in die Mondsphäre, sie jedoch in eine höhere. Ihre eigene Zukunft zu prophezeien, habe jedoch der Gott verhindert. Eunap merkt noch an, dass alles so eintraf, wie sie es verkündet hatte.[63]

Nach dem Weggang des Eustathios entscheidet sich Sosipatra für das Leben einer Philosophin und lehrt in Pergamon. Eunap schildert nun zwei Anekdoten, mit denen ihre übernatürlichen Fähigkeiten illustriert werden: So ließ sich Maximos von Ephesos, der die Liebe zwischen Sosipatra und ihrem Neffen und Schüler Philometor durch magische Praktiken heilen sollte, durch ihre prophetischen Künste von ihrer göttlichen Natur überzeugen. Sosipatra konnte ihm genau sagen, was er gebetet und welche Praktiken er angewendet hatte, um sie zu heilen. Die Liebe zwischen beiden war nun zwar kuriert, dennoch wuchs der Sosipatra Philometor ans Herz: Mitten in einer Vorlesung über die Seele hielt sie plötzlich inne und hatte eine genaue Vision von einem Unfall des Philometor auf dem Lande, der sich genau in diesem Moment ereignete. Alle Zuhörer waren nun davon überzeugt, dass sie alles sehe, was man sonst nur von den Göttern sagt, so Eunap.[64]

Mit der Gestalt der Sosipatra formt Eunap sein Ideal einer Philosophin: Erwählt und erzogen durch Götter, mit göttlichen Gaben bedacht, verfügt sie über Weisheit sowie pro-

62 Eunap. VS 6,6,7–8,2 p. 467–469 (6,7,1 p. 467: εἴτε ἥρωες, εἴτε δαίμονες, εἴτε τι θειότερον ἦσαν γένος); zur Geschichte und ihren literarischen Parallelen vgl. Pack 1952. Sie sei wohl durch Hinweise von Sosipatra selbst als „a family legend“ entstanden (S. 203f.).

63 Eunap. VS 6,8,3–6 p. 469; zum Text vgl. Giangrande 1956; anders Steinrück 2004, 31ff.

64 Zur Maximos-Anekdote: Eunap. VS 6,9,3–11 p. 469–470; Milazzo 1997, 216ff.; Unfall: 6,9,11–14 p. 470.

phetische und hellseherische Fähigkeiten. Durch diese sowie durch ihre göttliche Ausstrahlung und Redegewandtheit überragt die schöne und unabhängig handelnde Philosophin viele männliche Kollegen wie Maximos oder ihren Gatten Eustathios. Als Philosophin, Prophetin und Hellseherin erwirbt sie sich Ruhm und Anerkennung. Sie bezwingt ihre Liebesgefühle zu Philometor, lebt weiter ihr asketisches, philosophisches Leben, findet aber ein enges freundschaftliches Verhältnis zu ihrem Neffen. Ihre Göttlichkeit erweist Eunap an zahlreichen Beispielen: Ihr Mann kommt nach seinem Tod nur in die Mondsphäre, sie jedoch in die höhere Sonnensphäre. Durch ihre „enthusiastische" Rede und ihre Wunder bezeugt sie ihr Nahverhältnis zu den Göttern. Als eine Vertreterin der religiös-theurgischen Weisheit gehört sie für Eunap in die erste Reihe seiner paganen Helden.

Die göttlichen Philosophinnen Sosipatra und Hypatia stehen zwar in den Augen von Eunap und Damaskios immer noch unter den großen Neuplatonikern Plotin, Proklos oder Isidor, sie erkennen aber durchaus ihre Überlegenheit gegenüber anderen männlichen Kollegen an. Sosipatra ist so ihrem Mann weit überlegen, Hypatia muss jedoch dem Isidor aufgrund seines Geschlechts und seiner Kenntnisse den Vortritt lassen. Die Figuren der aktiven Frauen in den Viten werden mit den Attributen eines paganen „heiligen Mannes" zu fast gottgleichen „heiligen Frauen" gestaltet: Angesehene und wohlhabende Herkunft, Schönheit, Bildung, philosophische, tugendhafte Lebensweise, Keuschheit, Besonnenheit, Einfachheit, Bescheidenheit, Gerechtigkeit, Menschenfreundlichkeit, Frömmigkeit, Mildtätigkeit, selbstloses Handeln für die Philosophie, Redegewandtheit, Weisheit, gottbegnadete theurgische Fertigkeiten, die Fähigkeit zur Mantik, Prophetie und Hellseherei sowie eine göttliche Ausstrahlung kommen diesen Idealgestalten zu. Ihre Göttlichkeit erweisen sie durch ihre Wunder. Wie beim paganen „heiligen Mann" wird das enge Verhältnis zu den Göttern herausgestrichen, sie werden von den Göttern geliebt, ausgewählt, geehrt. Ihre Verdienste um die Philosophie, den hellenischen Glauben und die Bürgergemeinschaft bringen ihnen Anerkennung und Ruhm. Als Frauen handeln sie aktiv, selbstständig, unabhängig. In Ablehnung negativer, typisch weiblicher Eigenschaften wie Leidenschaftlichkeit, Wankelmut, Putzsucht, Geschwätzigkeit oder Verweichlichung nähern sie sich dem Bild eines paganen „heiligen Mannes" weitgehend an, sie handeln mit männlichem Sinn, „vermännlichen" gleichsam. Der Unterschied zu den paganen „heiligen Männern" liegt in erster Linie darin, dass von den Autoren der Viten nur sehr wenigen Frauen eine solche gleichrangige Position eingeräumt wird. Zudem bleiben asketisch lebende Frauen wie Hypatia, die gänzlich auf Ehe und Sexualverkehr verzichten, im Gegensatz zu den oft enthaltsamen „heiligen Männern" die Ausnahme. „Heilige Frauen" erfüllten zumeist ihre Aufgaben als Gattin und Mutter.

Mit dem Entwurf dieser „heiligen Frau" zeichnen die Autoren der Viten ein Gegenbild zur christlichen Asketin, zur „heiligen Frau" in den zeitgenössischen christlichen Quellen,

doch leben diese paganen Frauen meistens tugendhaft *in* der Ehe. Sie waren keusch, bekamen aber Kinder, führten ihr philosophisches Leben wie der pagane „heilige Mann" in den städtischen Bildungszentren ihrer Zeit, nicht abgeschieden in der Wüste. Jungfräulichkeit galt nicht als ein Ideal für pagane Frauen. Familie, Ehe und die Strukturen der auf dem Götterglauben basierenden antiken Gesellschaft werden von den Autoren der Viten vielmehr vehement verteidigt. Die Zeugung von Kindern als zukünftigen Polisbürgern und Verehrern der Götter war notwendig für den Bestand der Gesellschaft. Kinder sicherten zudem die Zukunft der Philosophenfamilien und die Weitergabe paganen philosophischen Wissens. Das Ideal des philosophischen Lebens bestand eher in der Beherrschung der Leidenschaften und in der sexuellen Mäßigung bzw. Enthaltsamkeit in der Ehe. Sosipatra, die Frau des Theosebios oder Damiane lebten trotz ihrer Ehe als keusche oder asketische Frauen.

Christliche und heidnische Hagiographie standen unter den Bedingungen einer zur Heiligkeit tendierenden spätantiken Mentalität in der Situation gegenseitiger Konkurrenz und Beeinflussung. Die Rolle des Geschlechts wurde dabei von beiden Seiten thematisiert. Bereits Porphyrios hatte in *ad Marcellam* die Bedeutungslosigkeit des Geschlechts für den erlösenden Aufstieg der Seele zur Gottheit herausgestrichen. Die Relevanz, die Porphyrios diesem Gedanken zubilligt, zeigt sich auch in seiner Liste der Hörerinnen Plotins in der *vita Plotini*, in der er Frauen auf eine Stufe mit männlichen Hörern stellt. Pagane Autoren wie Eunap und Damaskios formten in ihren Philosophenviten mit den Gestalten der „heiligen Frauen" ideale Vorbilder, um die Attraktivität paganer Philosophie auch für Frauen zu erhöhen, wurden doch Frauen und insbesondere Witwen vom Christentum stark angezogen. Frauen, so der Aufruf an den weiblichen Teil der Leserschaft, können mit der entsprechenden Bildung und dem entsprechenden tugendhaften Leben eine annähernd gleiche Stufe der Vollkommenheit wie die berühmten neuplatonischen Philosophen erreichen. Aber auch in der Realität veränderte diese Auseinandersetzung mit der christlichen Kirche, die den Frauen breiten Raum bot, die Kultur der paganen Philosophen: Sie räumten den Frauen nun im Schulleben größere Möglichkeiten der Mitwirkung und Gestaltung ein. Erst in der Spätantike konnten Frauen so zu anerkannten, selbstständig handelnden und lehrenden Philosophinnen werden.[65]

65 Zum „pagan holy man" vgl. Fowden 1982; vgl. auch Anm. 4; Brown 1988, 178ff.; 301ff. (zur Jungfräulichkeit); zu den Charakteristika der paganen „heiligen Frau" vgl. auch Clark 1993, 130ff.; zu *ad Marcellam* vgl. Whittaker 2001, 162ff.; zu den Entwürfen der „heiligen Frau" im Konkurrenzkampf zwischen christlicher und paganer Hagiographie vgl. ferner Milazzo 1997, 224 ff.

LITERATURVERZEICHNIS

Quellen

Ammianus Marcellinus, Römische Geschichte, 4 Bde., hg. u. übers. v. W. Seyfarth, Berlin 1988.

Cyrilli Alexandriae Archiepiscopi opera quae reperiri potuerunt omnia, Bd. 9 (PG 76), Paris 1863.

Damascii vitae Isidori reliquiae, hg. v. C. Zintzen, Hildesheim 1967.

Damascius, The philosophical history, hg. u. übers. v. P. Athanassiadi, Athens 1999.

Damaskios aus Damaskos, Das Leben des Philosophen Isidoros, übers. v. R. Asmus, Leipzig 1911.

Diogenis Laertii vitae philosophorum, hg. v. M. Marcovich, Stuttgart 1999.

Eunapii vitae sophistarum, hg. v. G. Giangrande, Roma 1956.

Ioannis Malalae chronographia (CSHB), hg. v. L. Dindorf, Bonn 1831.

Ioannis Malalae chronographia (CFHB 35), hg. v. H. Thurn, Berlin u.a. 2000.

The chronicle of John, Coptic bishop of Nikiu, übers. v. R.H. Charles, London 1916.

Ioannis Stobaei anthologium, 5 Bde., hg. v. C. Wachsmuth u. O. Hense, Berlin 1894–1912.

The works of the Emperor Julian, Bd. 2, hg. u. übers. v. W.C. Wright, London 1992.

L'Empereur Julien, Œuvres complètes, Bd. I 2: Lettres et fragments, hg. u. übers. v. J. Bidez, Paris ²1960.

Lactance, Institutions divines, Bd. 5, 1–2 (SC 204–205), hg., übers. u. komment. v. P. Monat, Paris 1973.

Libanii opera, 11 Bde., hg. v. R. Foerster, Leipzig 1903–1927.

Marino di Neapoli, Vita di Proclo, hg., übers. u. komment. v. R. Masullo, Napoli 1985.

Olympiodorus, Commentary on the first Alcibiades of Plato, hg. v. L.G. Westerink, Amsterdam 1956.

Commentaires de Pappus et de Théon d'Alexandrie sur l'Almageste, Bd. 3, hg. v. A. Rome, Roma 1943.

Philostorgius, Kirchengeschichte (GCS), hg. v. J. Bidez u. F. Winkelmann, Berlin ²1972

Philostratus and Eunapius, The lives of the Sophists, hg. u. übers. v. W.C. Wright, London 1921.

Photius, Bibliothèque, 8 Bde., hg. u. übers. v. R. Henry, Paris 1959–1977.

Platon, Werke, Bd. 8, 1: Gesetze. Buch I–VI, hg. u. übers. v. É. des Places u. K. Schöpsdau, Darmstadt 1990.

Plotins Schriften, 6 Bde., hg. u. übers. v. R. Harder, Hamburg 1956–1971.

Porphyre, De l'abstinence, 3 Bde., hg. u. übers. v. J. Bouffartigue, M. Patillon u. A.Ph. Segonds, Paris 1977–1995.

Porphyrios, Πρὸς Μαρκέλλαν, hg., übers. u. komment. v. W. Pötscher, Leiden 1969.

Porphyrii sententiae ad intelligibilia ducentes, hg. v. E. Lamberz, Leipzig 1975.

Porphyrius, Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften (Plotins Schriften, Bd. 5c), hg. u. übers. v. R. Harder, Hamburg 1958.

Porphyre, Vie de Pythagore. Lettre à Marcella, hg., übers. u. komment. v. É. des Places, Paris 1982.

Porphyrii philosophi fragmenta, hg. v. A. Smith, Stuttgart u.a. 1993.

Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii, 2 Bde., hg. v. W. Kroll, Leipzig 1899–1901.

Sokrates, Kirchengeschichte (GCS), hg. v. G.Chr. Hansen, Berlin 1995.

Suidae Lexicon, 5 Bde., hg. v. A. Adler, Leipzig 1928–1938.
Synésios de Cyrène, Bd. 2–3: Correspondance, hg., übers. u. komment. v. A. Garzya. u. D. Roques, Paris 2000.
Themistii orationes quae supersunt, 3 Bde., hg. v. H. Schenkl, Leipzig 1965–1974.
Theophanis chronographia, Bd. 1, hg. v. C. de Boor, Leipzig 1883.
Zacharie le Scholastique, Vie de Sévère (Patrologia Orientalis II 1), hg. u. übers. v. M.-A. Kugener, Paris 1907.
Zosimi historia nova, hg. v. L. Mendelssohn, Leipzig 1887.
Anonymous Prolegomena to Platonic philosophy, hg. v. L.G. Westerink, Amsterdam 1962.

Forschungsliteratur

v. Albrecht 2002 = M. v. Albrecht u.a. (Hg.), Jamblich, Pythagoras, Darmstadt 2002.
Alt 1996 = K. Alt, Porphyrios als Helfer in griechischen Nöten. Brief an Markella Kap. 4, in: R. Faber/ B. Seidensticker (Hg.), Worte, Bilder, Töne. FS Bernhard Kytzler, Würzburg 1996, 201–210.
Alt 1997 = K. Alt, Glaube, Wahrheit, Liebe, Hoffnung bei Porphyrios, in: D. Wyrwa (Hg.), Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. FS Ulrich Wickert, Berlin u.a. 1997, 25–43.
Anderson 1994 = G. Anderson, Sage, saint and sophist, London u.a. 1994.
Asmus 1909 = J.R. Asmus, Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus [I], in: ByzZ 18 (1909) 424–480.
Asmus 1910 = J.R. Asmus, Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus (II), in: ByzZ 19 (1910) 265–284.
Asmus 1911 = R. Asmus (Hg.), Damaskios aus Damaskos, Das Leben des Philosophen Isidoros, Leipzig 1911.
Athanassiadi 1993 = P. Athanassiadi, Persecution and response in late paganism, in: JHS 113 (1993) 1–29.
Athanassiadi 1999 = P. Athanassiadi (Hg.), Damascius, The philosophical history, Athens 1999.
Barnes 1994 = T.D. Barnes, Scholarship or propaganda? Porphyry *Against the Christians* and its historical setting, in: BICS 39 (1994) 53–65.
Beretta 1993 = G. Beretta, Ipazia d'Alessandria, Roma 1993.
Bidez 1913 = J. Bidez, Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien, Gand u.a. 1913.
Bidez 1919 = J. Bidez, Le philosophe Jamblique et son école, in: REG 32 (1919) 29–40.
Bieler 1935 = L. Bieler, θεῖος ἀνήρ, Bd. 1, Wien 1935.
de Blois 1989 = L. de Blois, Plotinus and Gallienus, in: A.A.R. Bastiaensen/A. Hilhorst/C.H. Kneepkens (Hg.), Fructus Centesimus. Mélanges offerts à Gerard J.M. Bartelink, Dordrecht 1989, 69–82.
Bregman 1982 = J. Bregman, Synesius of Cyrene. Philosopher-bishop, Berkeley u.a. 1982.
Brisson 1982 = L. Brisson u.a. (Hg.), Porphyre, La vie de Plotin, 2 Bde., Paris 1982–1992.
Brown 1971 = P. Brown, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, in: JRS 61 (1971) 80–101.
Brown 1988 = P. Brown, The body and society, New York 1988.

Buresch 1889 = K. Buresch, Klaros. Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums, Leipzig 1889.

Cameron 1968 = Al. Cameron, The Date of Iamblichus' birth, in: Hermes 96 (1968) 374–376.

Cameron/Long 1993 = Al. Cameron/ J. Long, Barbarians and politics at the court of Arcadius, Berkeley u.a. 1993.

Cameron 1991 = Av. Cameron, Christianity and the rhetoric of Empire, Berkeley u.a. 1991.

Castrén 1994 = P. Castrén, General aspects of life in Post-Herulian Athens, in: P. Castrén (Hg.), Post-Herulian Athens, Helsinki 1994, 1–14.

Chadwick 1959 = H. Chadwick, The Sentences of Sextus, Cambridge 1959.

Chuvin 1991 = P. Chuvin, Chronique des derniers païens, Paris [2]1991.

Clark 1993 = G. Clark, Women in Late Antiquity. Pagan and Christian life-styles, Oxford 1993.

Clark 2000 = G. Clark, Philosophic lives and the philosophic life. Porphyry and Iamblichus, in: T. Hägg/ Ph. Rousseau (Hg.), Greek biography and panegyric in Late Antiquity, Berkeley u.a. 2000, 29–51.

Clauss 2003 = M. Clauss, Alexandria. Schicksale einer antiken Weltstadt, Stuttgart 2003.

Cox 1983 = P. Cox, Biography in Late Antiquity. A quest for the holy man, Berkeley u.a. 1983.

Cox Miller 2000 = P. Cox Miller, Strategies of representation in collective biography, in: T. Hägg/ Ph. Rousseau (Hg.), Greek biography and panegyric in Late Antiquity, Berkeley u.a. 2000, 209–254.

DePalma Digeser 1998 = E. DePalma Digeser, Lactantius, Porphyry and the debate over religious toleration, in: JRS 88 (1998) 129–146.

Dillon 1987 = J. Dillon, Iamblichus of Chalcis (c. 240–325 A. D.), in: ANRW II 36.2 (1987) 862–909.

Dillon 2000 = J. Dillon, I 3, Iamblichos de Chalcis, in: DPhA 3 (2000) 824–836.

Dillon 2004 = J. Dillon, Philosophy as a profession in Late Antiquity, in: S. Swain/ M. Edwards (Hg.), Approaching Late Antiquity, Oxford u.a. 2004, 401–418.

Dorandi 1991 = T. Dorandi, Figure femminili della filosofia antica, in: F. De Martino (Hg.), Rose di Pieria, Bari 1991, 261–278.

Dzielska 1995 = M. Dzielska, Hypatia of Alexandria, Cambridge, Mass. u.a. 1995.

Edwards 1994 = M. Edwards, Plotinus and the Emperors, in: SO 69 (1994) 137–147.

Edwards 2000 = M. Edwards (Hg.), Neoplatonic saints. The lives of Plotinus and Proclus by their students, Liverpool 2000.

Elm 1994 = S. Elm, „Virgins of God". The making of asceticism in Late Antiquity, Oxford 1994.

Erbse 1941 = H. Erbse, Fragmente griechischer Theosophien, Hamburg 1941.

Évrard 1960a = É. Évrard, La date de la naissance de Proclus le néoplatonicien, in: AC 29 (1960) 137–141.

Évrard 1960b = É. Évrard, Le maître de Plutarque d'Athènes et les origines du néoplatonisme athénien, in: AC 29 (1960) 108–133 u. 391–406.

Évrard 1977 = É. Évrard, A quel titre Hypatie enseigna-t-elle la philosophie?, in: REG 90 (1977) 69–74.

Fowden 1977 = G. Fowden, The Platonist philosopher and his circle in Late Antiquity, in: Philosophia 7 (1977) 359–382.

Fowden 1979 = G. Fowden, Pagan philosophers in late antique society, Diss. Oxford 1979.
Fowden 1982 = G. Fowden, The pagan holy man in Late antique society, in: JHS 102 (1982) 33–59.
Frantz 1965 = A. Frantz, From paganism to christianity in the temples of Athens, in: DOP 19 (1965) 185–205.
Gauger 1998 = J.-D. Gauger, Antike „Philosophinnen", in: Philosophisches Jahrbuch 105 (1998) 422–445.
Gerhardt 2002 = Th. Gerhardt, Philosophie und Herrschertum aus der Sicht des Themistios, in: A. Goltz/ A. Luther/ H. Schlange-Schöningen (Hg.), Gelehrte in der Antike. FS Alexander Demandt, Köln u.a. 2002, 187–218.
Giangrande 1956 = G. Giangrande, La profezia di Sosipatra in Eunapio, in: SCO 5 (1956) 111–116.
Goulet 1980 = R. Goulet, Sur la chronologie de la vie et des oeuvres d'Eunape de Sardes, in: JHS 100 (1980) 60–72.
Goulet 1989 = R. Goulet, A 453, Asclépiodote d'Alexandrie, in: DPhA 1 (1989) 626–631.
Goulet 1998 = R. Goulet, Histoire et mystère. Les vies de philosophes de l'Antiquité tardive, in: W.W. Ehlers (Hg.), La biographie antique (Entretiens Hardt 44), Vandœuvres/Genève 1998, 217–257.
Goulet 2000a = R. Goulet, E 121, Eunape de Sardes, in: DPhA 3 (2000) 310–324.
Goulet 2000b = R. Goulet, E 161, Eustathe de Cappadoce, in: DPhA 3 (2000) 369–378.
Haas 1997 = Chr. Haas, Alexandria in late antiquity, Baltimore u.a. 1997.
v. Haehling 1982 = R. v. Haehling, Heiden im griechischen Osten des 5. Jahrhunderts nach Christus, in: RQA 77 (1982) 52–85.
Harich-Schwarzbauer 2000a = H. Harich-Schwarzbauer, Philosophinnen, in: Th. Späth/ B. Wagner-Hasel (Hg.), Frauenwelten in der Antike, Stuttgart u.a. 2000, 162–174.
Harich-Schwarzbauer 2000b = H. Harich-Schwarzbauer, Philosophinnen, in: Der Neue Pauly 9 (2000) 868–871.
Harich-Schwarzbauer 2002 = H. Harich-Schwarzbauer, Erinnerungen an Hypatia von Alexandria, in: B. Feichtinger/ G. Wöhrle (Hg.), Gender Studies in den Altertumswissenschaften, Trier 2002, 97–108.
Hoche 1860 = R. Hoche, Hypatia, die tochter Theons, in: Philologus 15 (1860) 435–474.
Hoffmann 1994 = Ph. Hoffmann, D 3, Damascius, in: DPhA 2 (1994) 541–593.
Karren 1978 = St.L. Karren, Near Eastern culture and Hellenic paedeia in Damascius' Life of Isidore, Diss. University of Wisconsin-Madison, Ann Arbor 1978.
Kehl 2002 = A. Kehl, Die Briefe des Philosophen und Bischofs Synesios an die Philosophin Hypatia in Alexandria ins Deutsche übersetzt, in: M. Hutter/W. Klein/U. Vollmer (Hg.), Hairesis. FS Karl Hoheisel, Münster 2002, 281–286.
Kersey 1989 = E.M. Kersey (Hg.), Women philosophers. A bio-critical source book, New York u.a. 1989.
Klein 1998 = B. Klein, Tranquillina, Otacilia, Etruscilla, Salonina, Diss. Saarbrücken 1998.
Klein 1996 = R. Klein, Die Ermordung der Philosophin Hypatia, in: Atti dell'Accademia romanistica costantiniana. XI convegno internazionale in onore di Felix B.J. Wubbe, Napoli 1996, 509–524.
Knorr 1989 = W.R. Knorr, Textual studies in ancient and medieval geometry, Boston u.a. 1989.

Lacombrade 1951 = Chr. Lacombrade, Synésios de Cyrène, hellène et chrétien, Paris 1951.

Lacombrade 1994 = Chr. Lacombrade, Hypatia, in: RAC 16 (1994) 956–967.

Lacombrade 1995 = Chr. Lacombrade, Hypatie, un singulier „revival" du cynisme, in: Byzantion 65 (1995) 529–531.

Lacombrade 2001 = Chr. Lacombrade, Hypatie, Synésios de Cyrène et le patriarcat alexandrin, in: Byzantion 71 (2001) 404–421.

Lamberton 2001 = R. Lamberton, The schools of Platonic philosophy of the Roman Empire. The evidence of the biographies, in: Y.L. Too (Hg.), Education in Greek and Roman Antiquity, Leiden u.a. 2001, 433–458.

Leo 1901 = F. Leo, Die griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form, Leipzig 1901.

Leppin 2002 = H. Leppin, Proklos – Der Philosoph als Theurg, in: A. Goltz/ A. Luther/ H. Schlange-Schöningen (Hg.), Gelehrte in der Antike. FS Alexander Demandt, Köln u.a. 2002, 251–260.

Levick 2002 = B. Levick, Women, power, and philosophy at Rome and beyond, in: G. Clark/ T. Rajak (Hg.), Philosophy and power in the Graeco-Roman world, Oxford 2002, 133–155.

Lewin 1983/84 = A. Lewin, Il filosofo Eustazio nelle *Vitae Sophistarum* di Eunapio di Sardi, in: SCI 7 (1983–1984) 92–100.

Lucchesi 1999 = N. Lucchesi, Autorità femminile nella filosofia antica. Da Diotima a Ipazia, in: G. Busetto (Hg.), Seminari Piero Treves 1995–96. Atti, Venezia 1999, 15–30.

Mansfeld 1995 = J. Mansfeld, Plotinian ancestry, in: ICS 20 (1995) 149–156.

Maspero 1914 = J. Maspero, Horapollon et la fin du paganisme égyptien, in: BIAO 11 (1914) 163–195.

Masullo 1991/92 = R. Masullo, Retorica e realtà nella *Vita Isidori* di Damascio, in: Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti (Napoli) 63 (1991–1992) 215–230.

Meyer/Bennent-Vahle 1994 = U.I. Meyer/ H. Bennent-Vahle (Hg.), Philosophinnen-Lexikon, Aachen 1994.

Milazzo 1997 = A.M. Milazzo, Fra racconto erotico e *fictio* retorica. La storia di Sosipatra in Eunapio (*vs* 6, 9, 3–17 Giangr.), in: Cassiodorus 3 (1997) 215–226.

Monat 1973 = P. Monat (Hg.), Lactance, Institutions divines, Bd. 5, 2 (SC 205), Paris 1973.

O'Brien Wicker 1987 = K. O'Brien Wicker (Hg.), Porphyry the philosopher, To Marcella, Atlanta 1987.

Pack 1952 = R. Pack, A romantic narrative in Eunapius, in: TAPhA 83 (1952) 198–204.

Penella 1984 = R.J. Penella, When was Hypatia born?, in: Historia 33 (1984) 126–128.

Penella 1990 = R.J. Penella, Greek philosophers and sophists in the fourth century A.D., Leeds 1990.

Petersen-Szemerédy 1993 = G. Petersen-Szemerédy, Zwischen Weltstadt und Wüste, Göttingen 1993.

Pietra 1997 = R. Pietra, Les femmes philosophes de l'Antiquité gréco-romaine, Paris u.a. 1997.

des Places 1982 = É. des Places (Hg.), Porphyre, Vie de Pythagore. Lettre à Marcella, Paris 1982.

Poestion 1882 = J.C. Poestion, Griechische Philosophinnen, Bremen 1882.

Pötscher 1969 = W. Pötscher (Hg.), Porphyrios, Πρὸς Μαρκέλλαν, Leiden 1969.

Praechter 1914 = K. Praechter, Hypatia, in: RE IX,1 (1914) 242–249.

Rémondon 1952 = R. Rémondon, L'Égypte et la suprême résistance au christianisme (V[e]–VII[e] siècles), in: BIAO 51 (1952) 63–78.

Rist 1965 = J.M. Rist, Hypatia, in: Phoenix 19 (1965) 214–225.
Roques 1989 = D. Roques, Études sur la correspondance de Synésios de Cyrène, Bruxelles 1989.
Rougé 1990 = J. Rougé, La politique de Cyrille d'Alexandrie et le meurtre d'Hypatie, in: CrSt 11 (1990) 485–504.
Ruffini 2004 = G. Ruffini, Late antique pagan networks from Athens to the Thebaid, in: W.V. Harris/ G. Ruffini (Hg.), Ancient Alexandria between Egypt and Greece, Leiden u.a. 2004, 241–257.
Saffrey 1954 = H.-D. Saffrey, Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'École d'Alexandrie au VI[e] siècle, in: REG 67 (1954) 396–410.
Saffrey 1975 = H.-D. Saffrey, Allusions antichrétiennes chez Proclus, le diadoque platonicien, in: Revue des Sciences philosophiques et théologiques 59 (1975) 553–563.
Saffrey/Segonds 2001 = H.D. Saffrey/ A.-Ph. Segonds (Hg.), Marinus, Proclus ou Sur le bonheur, Paris 2001.
Saffrey/Westerink 1968 = H.D. Saffrey/ L.G. Westerink (Hg.), Proclus, Théologie Platonicienne, Bd. 1, Paris 1968.
Schmitt 2001 = T. Schmitt, Die Bekehrung des Synesios von Kyrene, München u.a. 2001.
Schouler 1985 = B. Schouler, Hommages de Libanios aux femmes de son temps, in: Pallas 32 (1985) 123–148.
Shanzer 1985 = D. Shanzer, Merely a Cynic gesture?, in: RFIC 113 (1985) 61–66.
Sheppard 1982 = A. Sheppard, Proclus' attitude to theurgy, in: CQ 32 (1982) 212–224.
Siorvanes 1996 = L. Siorvanes, Proclus, Edinburgh 1996.
Sironen 1994 = E. Sironen, Life and administration of Late Roman Attica in the light of public inscriptions, in: P. Castrén (Hg.), Post-Herulian Athens, Helsinki 1994, 15–62.
Sodano 1993 = A.R. Sodano (Hg.), Porfirio, Vangelo di un pagano. Eunapio, Vita di Porfirio, Milano 1993.
Sonnabend 2002 = H. Sonnabend, Geschichte der antiken Biographie, Stuttgart u.a. 2002.
Steinrück 2004 = M. Steinrück, Haltung und rhetorische Form. Tropen, Figuren und Rhythmus in der Prosa des Eunap von Sardes, Hildesheim u.a. 2004
Torini 1997 = M.S. Torini, Damaskios *oder* Vom heulenden Nordwind der Notwendigkeit, in: G. Hartung/ W.P. Klein (Hg.), Zwischen Narretei und Weisheit, Hildesheim u.a. 1997, 61–94.
Van Liefferinge 1999 = C. Van Liefferinge, La théurgie. Des *Oracles Chaldaïque* à Proclus, Liège 1999.
Van Uytfanghe 2001 = M. Van Uytfanghe, Biographie II (spirituelle), in: RAC Suppl. 1 (2001) 1088–1364.
Vinzent 2000 = M. Vinzent, „Oxbridge" in der ausgehenden Spätantike, oder: Ein Vergleich der Schulen von Athen und Alexandrien, in: ZAC 4 (2000) 49–82.
Vogt 1985 = J. Vogt, Das unverletztliche Gut: Synesios an Hypatia, in: ders., Begegnung mit Synesios, dem Philosophen, Priester und Feldherrn. Gesammelte Beiträge, Darmstadt 1985, 84–91.
Vogt 1993 = K. Vogt, „The Hierophant of Philosophy" – Hypatia of Alexandria, in: K.E. Børresen/ K. Vogt, Women's studies of the Christian and Islamic traditions, Dordrecht u.a. 1993, 155–175.
Waithe 1987 = M.E. Waithe (Hg.), A history of women philosophers, Bd. 1, Dordrecht u.a. 1987.
Westerink 1962 = L.G. Westerink (Hg.), Anonymous Prolegomena to Platonic philosophy, Amsterdam 1962.

Westerink/Combès 1986 = L.G. Westerink/ J. Combès (Hg.), Damascius, Traité des premiers principes, Bd. 1, Paris 1986.

Whittaker 2001 = H. Whittaker, The purpose of Porphyry's Letter to Marcella, in: SO 76 (2001) 150–168.

Wilken 1984 = R.L. Wilken, The Christians as the Romans saw them, New Haven u.a. 1984.

Wittern 1994 = S. Wittern, Frauen, Heiligkeit und Macht, Stuttgart u.a. 1994.

Abkürzungen (Zeitschriften nach APh 68, 1997)

DPhA = R. Goulet (Hg.), Dictionnaire des philosophes antiques, Paris 1989ff.

PLRE = Prosopography of the Later Roman Empire, Cambridge u.a. 1971–1992

PO = Patrologia Orientalis

Sabine Grebe

Traditionelles und Unkonventionelles in den Geschlechterrollen bei Martianus Capella

1. EINLEITUNG

Vermutlich um 500 n. Chr.[1] schrieb der Karthager Martianus Capella seine neun Bücher zählende Enzyklopädie *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, in der er ausführlich das System der Sieben Freien Künste darlegt. Die einstige Popularität von *De nuptiis* beweisen die mehr als 250 Handschriften, die den gesamten Text enthalten.[2] *De nuptiis* ist in mehrfacher Weise ein besonderes Werk: 1. bildungsgeschichtlich, da es die einzige detaillierte Darstellung der Sieben Freien Künste aus der Antike und den Schlüsseltext für das in der mittelalterlichen Artistenfakultät gelehrte Trivium und Quadrivium enthält; 2. zeitlich, weil es an der Schwelle von der Spätantike zum Mittelalter steht; 3. inhaltlich, da Martianus ernsthafte und humoristische Teile sowie wissenschaftliche, mythisch-allegorische, philosophische und religiöse Partien zu einer bunten Melange vereinigt; und 4. formal, weil im Stil der Menippeischen Satire Prosa mit Verspartien, die in 15 verschiedenen Metren abgefasst sind, gemischt wird.

Die ersten beiden Bücher enthalten den mythisch-allegorischen Rahmen und beschreiben die Hochzeit zwischen Merkur und Philologia. Beider Eheschließung ist die Vereinigung von Göttlichem und Sterblichem, von Seele und Körper.[3] Bei seiner Brautsuche erfährt Merkur, dass er aus verschiedenen Gründen Sophia, Mantike und Psyche nicht hei-

1 Zur Datierung vgl. Grebe 2000. Zur Behandlung der Sieben Freien Künste in *De nuptiis* vgl. Grebe 1999. Textausgabe: Edition von J. Willis.

2 Zu den Handschriften vgl. J. Préaux, Les manuscrits principaux du De nuptiis Philologiae et Mercurii de Martianus Capella, in: G. Cambiers/C.Deroux/J. Préaux (Hg.), Lettres latines du Moyen Âge et de la Renaissance (Collection Latomus 158), Brüssel 1978, 76–128. C. Leonardi, I codici di Marziano Capella, in: Aevum 33 (1959) 443–489 und 34 (1960) 411–524.

3 Nuchelmans 1957 interpretiert Philologia als *studiosa rerum* und Merkur als *studiosus verborum*. Für Gersh 1986, 2, 603–605 symbolisieren Philologia und Merkur den menschlichen und den göttlichen Intellekt; beider Hochzeit sei die Vergöttlichung des Menschen aufgrund seines Intellekts. Dagegen vertreten Ferrarino 1969 und Lenaz 1975, 101 die Ansicht, daß Philologia und Merkur dieselbe Person seien. Relihan 1993 zufolge sind Philologia und Merkur die „descended and undescended aspects of the soul" (143). – Das Vorbild für Martians Schilderung der Hochzeit zwischen Merkur und Philologia ist vermutlich die von Apuleius in seinen *Metamorphosen* erzählte Vermählung Amors mit Psyche.

raten kann. Sein Bruder Apoll rät ihm daher, Philologia zur Frau zu nehmen. Die auf Athenes Wunsch hin einberufene Götterversammlung stimmt der Hochzeit zu (Buch 1). Da Philologia sterblich ist, muss sie für ihre Hochzeit mit Merkur und ihre Aufnahme unter die Götter vorbereitet werden. Die einzelnen Schritte, die zu ihrer Apotheose führen, erinnern an Initiationsriten verschiedener Mysterien.[4] Athanasia reicht Philologia vor ihrer Himmelfahrt einen Trank, der sie ihre Gelehrsamkeit erbrechen lässt. Die *Artes* und *Disciplinae* sowie die Musen Urania und Kalliope lesen die Wissenschaften auf und ordnen sie fachgemäß in das System der Sieben Freien Künste. Anschließend erhält Philologia von Athanasia den Trank der Unsterblichkeit. Iuno Pronuba begleitet die Braut durch die einzelnen Himmelsregionen in den Götterrat, wo nach der Ankunft Merkurs die Hochzeit gefeiert wird. Apoll führt sieben Jungfrauen in die Götterversammlung, die das Hochzeitsgeschenk Merkurs an seine künftige Gemahlin sind und die Sieben Freien Künste personifizieren (Buch 2). Nacheinander betreten Grammatik (Buch 3), Dialektik (Buch 4), Rhetorik (Buch 5), Geometrie (Buch 6), Arithmetik (Buch 7), Astronomie (Buch 8) und Musik (Buch 9) den Senat der Himmlischen und legen – gelegentlich bis zum Überdruss der Zuhörer – ihre Wissenschaften dar. Schließlich führt Harmonia, ein Schlaflied singend, das Hochzeitspaar ins Schlafgemach.

Die für die Untersuchung der Geschlechterrollen bei Martianus relevanten Texte befinden sich in der mythisch-allegorischen Rahmenhandlung, d. h. in den Büchern eins und zwei sowie zu Beginn und am Ende der Bücher drei bis neun. Wenn wir das Frauenbild in *De nuptiis* analysieren, müssen wir uns folgender Problematik bewusst sein. Erstens: *De nuptiis* ist von einem Mann geschrieben. Was er über Frauen sagt, geht durch den Filter der über Jahrhunderte hinweg geprägten, maskulinen Sichtweise. Zweitens: Wir haben es in erster Linie mit Mythologie und Allegorie, nicht mit der Wirklichkeit an sich, zu tun. Dies bedeutet jedoch nicht, dass das Frauenbild des Martianus ein reines Phantasiegebilde ist. Die Realität wirkt auf Capellas Behandlung der mit anthropomorphen Zügen ausgestatteten mythischen und allegorischen Figuren ein. Z. B. spiegelt Martians charakterliche Beschreibung mehrerer mythischer und allegorischer Frauen das wider, was viele antike Texte über Frauen im realen Leben berichten. Ebenso sind die in *De nuptiis* beschriebenen Hochzeitsriten und -zeremonien der Wirklichkeit entnommen.

Die in *De nuptiis* vorkommenden Frauen bilden keine einheitliche Kategorie, für die Pauschalurteile gefällt werden können, sondern sie sind eine in sich differenzierte Gruppe. Die Sieben Freien Künste, Philologia, Athene und andere Allegorien, die eine untergeordnete Rolle in *De nuptiis* spielen, vertreten den Bereich der Bildung und des Wissens. Ihnen gegenüber stehen Venus, Voluptas, Iuno Pronuba und unbedeutendere Allegorien,

4 Turcan 1958. Préaux 1974. Lenaz 1975, 9–26. Hadot 1984, 142–146. Shanzer 1986.

die alle die Liebe und Hochzeit repräsentieren. Wir haben es also in *De nuptiis* nicht nur mit dem Verhältnis zwischen Mann und Frau, sondern auch mit dem Gegensatz zwischen Athene (Bildung und Jungfräulichkeit) und Venus (Liebe) zu tun. Folglich müssen wir die Beziehungen zwischen den Geschlechtern und die Rivalität zwischen den Frauen untersuchen.

Das in den meisten antiken Texten zum Ausdruck kommende klare Verständnis von Frau und Mann ist bei Martianus keineswegs eindeutig. Wir haben es vielmehr mit einem mehrdimensionalen Bild zu tun. Wie in der griechisch-römischen Literatur i. a. ist auch in *De nuptiis* eine Asymmetrie im Verhältnis zwischen Mann und Frau zu beobachten. Diese Asymmetrie besteht jedoch bei Martianus in zwei Richtungen. Einerseits finden wir die traditionellen Vorstellungen von männlicher Überlegenheit und weiblicher Unterlegenheit sowie die mit Vorurteilen behaftete Typisierung der Geschlechter. Andererseits kehrt Martianus die Konventionen um. Es gibt weibliche Überlegenheit und männliche Unterlegenheit. In der Geschlechterhierarchie stehen Frauen zuweilen über den Männern. Frauen schlüpfen in die Rolle von Männern und übernehmen nicht die von ihnen erwartete Rolle als Gattin und Mutter.[5] Martianus verbindet mehrere Eigenschaften und Verhaltensweisen mit Frauen, die üblicherweise mit der Männerwelt assoziiert werden. Frauen dringen in das über Jahrhunderte hinweg von Männern eifersüchtig bewachte maskuline Machtmonopol ein und übertreten dabei die von Generation zu Generation tradierten und als unverrückbar angesehenen Geschlechtergrenzen.

Zu erwarten wäre, dass solch ein revolutionäres Verhalten seitens der Frauen auf herbe Kritik von männlicher Seite stößt. Dies ist jedoch in *De nuptiis* nicht der Fall. Dieses überraschende Bild führt zu der Frage, ob Martianus das, was er über Frauen und Männer schreibt, ernst meint oder ob er, ganz im Sinne der mit Scherzen und Lachen erfüllten Hochzeitsfeierlichkeiten, seine Späße treibt. Können wir Martianus seine Umkehrung der Geschlechterhierachie glauben, oder müssen wir seine Frauen und Männer betreffenden Aussagen mit kritischer Distanz lesen? Was steht hinter der unkonventionellen Auffassung von der doppelten Asymmetrie der Geschlechter? Was bedeutet in diesem Zusammenhang das literarische Genre, die Menippeische Satire, zu deren Charakteristika die Vereinigung von Gegensätzen und die Parodie gehören?[6] Müssen wir Martians Abweichen vom traditionellen Verständnis der Geschlechterhierarchie als Parodie althergebrachter Vorstellungen oder als Parodie weiblicher Forderungen nach mehr Gleichberechtigung interpretieren? Die

5 Allerdings bestand in der Spätantike nicht mehr das Gesetz, das Unverheiratete und Kinderlose unter Strafe stellte (Codex Theodosianus 8,16,1).

6 Zu den Elementen der Menippeischen Satire vgl. K. Mras, Varros Menippeische Satiren und die Philosophie, in: Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum 33 (1914) 390–420; Shanzer 1986, 29–44; Relihan 1993, bes. 3–36 und 221–228. Zur Ironie in *De nuptiis* vgl. Cizek 1992.

Menippeische Satire hat ihren Ursprung bei den Kynikern,[7] die anerkannte Werte in Frage stellten. Bedeutet dies, dass auch Martianus die Geschlechterrollen mit kritischem Blick betrachtet?

Diese Fragen werden in zwei Abschnitten untersucht, die ich „traditionelle Vorstellungen" und „unkonventionelle Ansichten" nenne. Im Rahmen der traditionellen Vorstellungen werden drei Themen erörtert: 1. typisch weibliche Eigenschaften und Verhaltensweisen, 2. typisch männliche Eigenschaften und Verhaltensweisen sowie 3. die Hochzeitshandlung. Der zweite Teil über die unkonventionellen Ansichten behandelt ebenfalls drei Themen: 1. die Bildung der Frau in der Spätantike, 2. gebildete Frauen und ungebildete Männer in *De nuptiis* sowie 3. für eine Frau untypische Eigenschaften und Verhaltensweisen in *De nuptiis.*

II. TRADITIONELLE VORSTELLUNGEN IN *De nuptiis*

1. Typisch weibliche Eigenschaften und Verhaltensweisen

Wie schon in der klassischen Antike so hatten Frauen auch im ausgehenden Altertum nicht die Wahl zwischen Ehe und Beruf, zwischen Familie und Karriere.[8] Grabinschriften und literarische Texte geben Auskunft über die mit einer römischen Frau assoziierten positiven und negativen Eigenschaften.[9] Im traditionellen Frauenbild gab es nur Platz für die Ehefrau und Mutter, die sich dem Ehemann unterordnen musste und deren Rolle ganz auf den häuslichen Bereich beschränkt war. Die Römerin war kein eigenständiges Individuum; „the role of women … generally remained complementary to that of men."[10] Dieses Rollenverständnis wies der Frau folgende Eigenschaften und Aufgaben zu: Keuschheit, Treue, Bescheidenheit, Sparsamkeit, Liebe für den Ehemann und die Kinder, Hingabe zur Hausarbeit, Pflege kranker Sklaven usw. Der Frau oblagen Tätigkeiten wie z. B. die Erziehung der Kinder, das Spinnen *(lanificium),* die Herstellung und Reinigung der Kleidung, das Kochen und in reichen Familien die Organisation des Haushaltes. Der stark moralisierende Ton in dieser Liste ist nicht zu überhören. Allerdings widersprach das hier von der Frau gezeichnete Wunschbild oft der Wirklichkeit. In der Kaiserzeit hatten Frauen der Oberschicht die Möglichkeit, sich in Grenzen zu emanzipieren.[11] Neben das Idealbild der Frau wurde ein

---

7 Martianus selbst spielt am Ende von *De nuptiis* auf den Kynismus an: *rabidus* und *caninos blateratus* (9,999 [vers.]). Vgl. Relihan 1993, 15.

8 Clark 1994, 13.

9 Zahlreiche Quellen sind in Lefkowitz/Fant 1982, 133–156 zusammengestellt. Sehr wertvoll auch Treggiari 1991, 205–319 und Fantham 1994..

10 Pomeroy 1991, XII.

11 Thraede 1972, Sp.213–216.

negatives Zerrbild gestellt, das ihre angeblichen Charaktermängel beschrieb wie z. B. Launenhaftigkeit, Unberechenbarkeit, Leidenschaftlichkeit, Impulsivität sowie körperliche und geistige Unterlegenheit.

Einige der genannten Tugenden und Laster kommen auch in *De nuptiis* vor. Das wichtigste Attribut ist die weibliche Keuschheit, ein Sinnbild für Treue und Reinheit. Philologia, Athene und Sophia sind Jungfrauen.[12] Die Betonung von Philologias Keuschheit hat angesichts ihrer bevorstehenden Hochzeit besonderes Gewicht. Dies bedeutet nämlich, dass die aus ihrer Ehe mit Merkur hervorgehenden Kinder seine legitimen Söhne und Töchter sein werden. Zweck der römischen Ehe war ja die Zeugung und Erziehung legitimer Kinder. Weitere weibliche Tugenden sind Bescheidenheit und Zurückhaltung. Beide Eigenschaften gehören zum Naturell der Grammatik (1,229: *cum modestia verecundiaque*). Mehrere Frauen zeichnen sich durch ihre Schönheit[13] und gute Herkunft aus.[14] Bei Rhea erwähnt Martianus die Mutterrolle. Ihre von den vielen Geburten verursachte Leibesfülle und die Schar ihrer sie umringenden Kinder sind Zeichen ihrer Fruchtbarkeit und Bereitschaft, die Mutterrolle zu übernehmen (1,71).

In der römischen Welt zählten, nach männlichem Verständnis, Keuschheit, Bescheidenheit sowie das Gebären und die Erziehung vieler Kinder zu den weiblichen Haupttugenden. Frauen mit diesen Eigenschaften spielten im Geschlechterverhältnis die zweite Geige. Sie rebellierten nicht gegen den ihnen von den Männern zugewiesenen zweiten Platz, sondern fügten sich in die soziale Ungleichheit der Geschlechter, die sie vielleicht nicht einmal bemerkten, und machten es den Männern leicht, über sie zu herrschen. Es lag daher ganz im Interesse der Männer, dieses Idealbild der Frau von Generation zu Generation weiter zu tradieren.

Natürlich gibt es in *De nuptiis* auch einige der üblichen, in der Regel unbegründeten Vorurteile gegenüber Frauen. Z. B. zeichnen sich Iuno und Dialektik durch Launenhaftigkeit aus (1,67; 5,437). Dialektiks Bezeichnung als Marktschreierin (4,423) impliziert das Bild eines vulgären, keifenden Weibes. Da zur Wissenschaft der Dialektik die Trugschlüsse gehören, wird sie mit Falschheit assoziiert (4,423). In der männlichen Perzeption der Frau gehören deren angeblich unausgeglichenes, hinterlistiges Wesen zu den Kardinallastern des weiblichen Geschlechtes und werden als charakterliche Defekte der Frau interpretiert.

Die Liste der positiven und negativen Attribute der Frauen in *De nuptiis* steht ganz in der Tradition des römischen Frauenverständnisses. Martianus greift die ererbten moralischen Werte und Normen auf und zeichnet das klischeehafte Bild der Römerin, das uns in so vie-

---

12 Philologia: 1,22; 1,23; 1,32; 1,37; 1,40; 2,98; 2,111; 2,114 u.ö.; Athene: 1,39; 1,40 u.ö.; Sophia: 1,6.

13 Sophia (1,6), Mantice (1,6), Psyche (1,7), Venus (1,85), Diana (1,85).

14 Mantike (1,6), Philologia (1,22).

len Inschriften und literarischen Zeugnissen begegnet. Er präsentiert sich als konservativer Römer, der den jahrhundertealten, von Männern geprägten Denkschemata verhaftet ist. Wie zahllose Generationen von Männern vor ihm entwirft Martianus mit den positiven Eigenschaften ein Idealbild der Frau und mit den negativen Charakteristika ein Zerrbild. Beide Bilder sind vom männlichen Blickwinkel bestimmt; sie sind eine Schöpfung maskulinen Wunschdenkens und männlicher Voreingenommenheit gegenüber dem weiblichen Geschlecht und haben mit der Wirklichkeit nicht viel gemeinsam.

Die positiven und negativen Eigenschaften der Frau lassen sie als schwaches Wesen erscheinen, das im Falle der Tugenden geschützt und im Falle der Laster bekämpft werden muß. Dabei stellt sich die Frage, wo männlicher Altruismus aufhört und Egoismus anfängt. Die Grenze zwischen beiden Haltungen ist fließend. Fest steht aber, dass in beiden Fällen, Protektion der physisch schwachen Frau und sittliche Erziehung der psychisch schwachen Frau, der Mann über die Frau herrscht. Seine Dominanz gründet sich auf seine physische Stärke.

Es gibt in *De nuptiis* aber auch die Umkehrung der Machtstruktur. Juno versteht es nämlich, durch gutes Zureden, Umarmungen und durch Befehle Jupiter milde zu stimmen.[15] Mit den Waffen einer Frau gelingt es Juno, ihren Ehemann zu beherrschen. Ein anderes Beispiel für weibliche Dominanz kommt in 1,30f. vor. Apoll will für seinen Bruder Merkur die Zustimmung Jupiters zur Hochzeit einholen. Da sich Apoll vor seinem mächtigen Vater fürchtet, sucht er den Zugang zu ihm über Juno Pronuba. Die ganze Situation ist recht grotesk. Apoll und Merkur sind die Frucht zweier Liebesaffären Jupiters, denen Juno stets mit großer Eifersucht begegnet ist. Nun stehen die Söhne ihrer Rivalinnen vor ihr und bitten sie, die von Jupiter so oft betrogene und gedemütigte Gemahlin, um Vermittlung. Apoll wendet sich jedoch aus gutem Grund an Juno, weiß er doch, dass Jupiter seine Entscheidungen nach dem Willen seiner Frau trifft.[16] Außerdem ist Juno als Juno Pronuba die Göttin der Ehe, und es ist daher zu erwarten, dass sie der Hochzeit aufgeschlossen gegenüberstehen wird (1,31 [vers.4–6]). Schließlich geht Apoll davon aus, dass die Göttin mit Schmeichelworten und gutem Zureden Jupiters Zustimmung erwirken kann (1,31 [vers.]: *blanda, suade*). Der Sonnengott meint zu Recht, Jupiter werde Junos weiblichem Charme erliegen. Apoll erkennt die Machtverteilung zwischen seinem Vater und seiner Stiefmutter und nutzt sie für sein Anliegen aus.

Beide Stellen (1,3; 30f.) sind für die Machtstruktur zwischen den Geschlechtern aufschlussreich. Juno kann, gerade weil sie eine Frau ist, Jupiter um den kleinen Finger wickeln und über ihn herrschen. Der höchste Gott steht unter dem Pantoffel seiner Frau und ordnet

15 De nupt. 1,3: *delenitum suadae coniugis amplexibus iussuque removere.*

16 De nupt. 1,30: *in cuius [Iunonis] arbitrio positam mariti noverat voluntatem.*

sich ihrer Herrschaft unter. Jupiter ist also nicht nur ein Schürzenjäger, sondern auch ein Pantoffelheld. Die weiblichen Waffen des Umgarnens ermöglichen Juno subtile Einflussnahme und verschaffen ihr die Dominanz über ihren Gemahl. Hier ist die Frau der stärkere und der Mann der schwächere Partner. Die oben beschriebene Hierarchie der Geschlechter, in der die Frau als das schwache und der Mann als das starke Wesen erscheinen, ist diametral umgekehrt. Seine Machtposition beruht auf physischer Stärke, die ihrige auf weiblicher Raffinesse.

2. *Typisch männliche Eigenschaften und Verhaltensweisen*

An mehreren Stellen in *De nuptiis* kommt die traditionelle Hierarchie der Geschlechter zum Ausdruck, in welcher der Mann die höhere Position genießt, während sich die Frau mit dem zweiten Platz zufrieden geben muss. Diese Rangordnung spiegelt die geschlechtsspezifischen Machtverhältnisse wider. Die vertikale Gliederung ist sowohl innerhalb als auch außerhalb der Götterwelt zu beobachten. Jupiter nimmt natürlich die erste und Juno die zweite Stelle ein. An diesem von der mythologischen Tradition vorgegebenen Faktum kann Martianus nichts ändern. Es ist aber interessant zu untersuchen, wie er die Asymmetrie zwischen dem höchsten Gott und der Göttin zum Ausdruck bringt.

Jupiters Thron ist natürlich höher als Junos Sitz,[17] sodass Juno zu Jupiter aufblicken muss, will sie ihm in die Augen sehen, während Jupiter auf seine Frau hinabsehen kann. Die entgegengesetzte Blickrichtung gibt ihm das Gefühl der Superiorität und ihr das Gefühl der Inferiorität. Männliche Überlegenheit und weibliche Unterlegenheit werden visuell durch die unterschiedliche Thronhöhe deutlich gemacht. Jeder kann sofort die geschlechtsspezifische Rangordnung erkennen.

Ein weiteres Indiz für die Vorrangstellung des Mannes ist Martians Beschreibung von Jupiters und Junos Kleidung.[18] Die Art, wie und in welche Materialien man seinen Körper hüllt, ist seit jeher ein Statussymbol und sendet Signale für den Betrachter aus. Mode „is a language of signs, a nonverbal system of communication."[19] In der Vergangenheit wie heute ist Kleidung ein Indikator für sozialen Stand, finanzielle Möglichkeiten, Macht und Einfluss sowie für Wünsche und Absichten ihres Trägers bzw. ihrer Trägerin.

Jupiters Kleidung ist prächtiger und glänzender als diejenige Junos (1,66). Jupiter trägt eine flammende Krone, einen rötlich schimmernden Schleier, des weiteren ein weißes Gewand und einen glasgrünen, mit Sternen besetzten Mantel, der aus Pfauenfedern[20] gewirkt

17 De nupt. 1,39: *elatiori plurimum Iovi* und *elatior*; 1,67: *subditus Iunonis consessus*.

18 Zur Kleidung und zu den von ihr ausgehenden Signalen in der Spätantike vgl. Clark 1994, 105–118.

19 A. Lurie, The Language of Clothes, Feltham 1983, 3.

20 Die Verbindung Jupiters mit dem Pfau ist ungewöhnlich. Der Pfau wird nämlich mit Juno assoziiert.

ist. Die Vogelfedern verleihen Jupiter eine gehörige Portion Extravaganz. Seine Füße stecken in glasgrünen Schuhen (1,66). Jupiters Kleidung wirkt mit ihrem Gemisch aus bunten, leuchtenden Farben sehr lebhaft und erinnert an die spätantike Mosaikkunst wie z. B. an die Mosaiken in Ravenna.[21] Die Vorliebe für eine farbenreiche, lebendige Darstellung ist auch in der spätrömischen Poesie und natürlich in *De nuptiis* anzutreffen.[22] Juno hat ihr Haupt mit einem weißen Tuch verhüllt, auf dem ein mit kostbaren Edelsteinen verziertes Diadem sitzt und in grünen, schwarzen und blauen Farben schimmert. Auch Juno trägt ein glasgrünes Gewand und darüber einen dunkelfarbigen Mantel, den in Kniehöhe eine bunte Bordüre ziert. An den Füßen hat sie rabenschwarze Schuhe (1,67).

Die ganze Beschreibung lässt Jupiter sehr majestätisch erscheinen, während Juno neben ihm etwas verblasst. Der Rangunterschied zwischen beiden tritt durch ihre direkte Gegenüberstellung sogar noch deutlicher hervor. Wie die unterschiedliche Thronhöhe so bringt auch die Kleidung das Machtgefälle der Geschlechter in der Götterwelt schon rein äußerlich zum Ausdruck. Jupiters Kleidung und Attribute geben jedem Betrachter auf den ersten Blick zu verstehen, dass ihm unangefochten die erste Position unter den Göttern zukommt. Sein äußeres Erscheinungsbild drückt Macht und Überlegenheit aus.

Bei Jupiter dominieren leuchtende, helle Farben, während Juno dunkle Farben zu bevorzugen scheint. Die Kleidung beider Gottheiten spiegelt den Gegensatz von Junos und Jupiters seelischer Verfassung wider. Sie schwankt zwischen Heiterkeit und Niedergeschlagenheit, er strahlt Gelassenheit und Freude aus (1,67). Das Innere wird nach außen gekehrt und für jedermann sichtbar gemacht. Martianus zeichnet die Frau als launisches, unstetes Wesen, dem er das umgängliche, berechenbare Naturell des Mannes gegenüberstellt. Hinter dieser Beschreibung steht die weitverbreitete, nicht vorurteilsfreie Meinung, dass der Mann zur Selbstbeherrschung fähig ist, die Frau sich aber unkontrolliert ihren Launen hingibt. Jenes wird als Charakterstärke, dieses als Charakterschwäche interpretiert. Außerdem spielt Martianus in 1,67 auf die in der Antike verbreitete Auffassung an, der zufolge die Götter Allegorien der Naturgewalten in der Welt sind. Diese Lehre identifiziert Juno mit der Luft, der turbulenten, atmosphärischen Region – d. h. mit der Sphäre der Wolken und Stürme –, und Jupiter mit dem Äther, der ruhigen, stratosphärischen Region.

21 Das Mausoleum der Galla Placidia (kurz vor 450), San Apollinare Nuovo (Anfang 6.Jh.; Prozession von Märtyrern und Jungfrauen, Propheten und Heiligen, Szenen aus dem Leben Christi) und San Vitale (547; Justinian und Theodora mit ihrem Hofgefolge, Szenen aus dem Alten Testament).

22 Clark 1994, 107. M. Roberts, The Jeweled Style. Poetry and Poetics in Late Antiquity, Ithaca, NY – London 1989. Bunte, lebhafte Szenen finden sich in *De nuptiis* vor allem in der Beschreibung der Kleidung und Frisuren mehrerer *Artes Liberales* (4,328f.; 5,425–427; 6,580–585; 7,728f.; 8,810f.; 9,909f.). Die hier vorkommende Wortfülle, die oft als manieriert und schwülstig abgetan wird, kann im Deutschen nicht wiedergegeben werden.

Soviel zur Geschlechterhierarchie unter den Göttern. Sie ist auch im irdischen Dasein in *De nuptiis* zu beobachten. Zu Beginn des achten von der Astronomie handelnden Buches erzählt Martianus die Geschichte von Silen, der in seinem betrunkenen Zustand bei den versammelten Gottheiten ausgelassene Heiterkeit hervorruft (8,804f.). Satura ist zornig, dass sich Martianus herausnimmt, in der hehren Welt der Götter unbändiges Gelächter zu beschreiben, und warnt ihn eindringlich, sich nicht mit dem Verweis auf Hochzeitsscherze herauszureden (8,806f.). Martianus entschuldigt sich bei Satura für seine Vorwitzigkeit und bittet sie um Informationen über die nächste Wissenschaft, die Astronomie (8,807). Noch immer verärgert, gibt ihm Satura in einem Gedicht Auskunft (8,808 [vers.]); ihre vielen gelehrten Anspielungen auf die Astronomie erinnern an die alexandrinische Poesie. Höhnisch fragt Martianus Satura, ob sie nun aus lauter Verdruss über ihn zur Dichterin geworden und wo der ihr eigene Sinn für Spott und Witz geblieben sei.[23] Ungläubig wundert er sich, warum Satura, die doch stets die Dichter verlacht und Hohn und Humor der Poesie vorgezogen habe, nun ihn für seine kleine, lustige Erzählung schelte. Er ruft sie auf, wieder zur Besinnung zu kommen und über das kurze Geschichtchen zu lachen (8,809).

Der Disput zwischen Satura und Martianus erinnert an einen Ehestreit. Sie verhält sich wie eine zänkische, wankelmütige Ehefrau, er wie ein arroganter Ehemann. Zuerst schilt sie Capella heftig für das, was sie selbst gerne zu tun pflegt, nämlich zu spotten und Witze zu machen, und nörgelt etwas später noch weiter an ihm herum. Martianus gibt sich ihr gegenüber als triumphierender Besserwisser aus. Wie der Ehemann, der mit erhobenem Zeigefinger seine Frau über deren Pflichten belehrt, erinnert Martianus Satura an die für sie typischen Aufgaben. Er stellt sich auf das Lehrerpodest und erteilt ihr in männlicher Überheblichkeit eine Lektion über das ihr eigene literarische Wesen, das niemand so gut kennen kann wie sie selbst.

Überschätzt sich Martianus und maßt sich eine Rolle an, die ihm nicht zusteht, wenn er glaubt, Satura belehren zu müssen, obwohl sie ihm in ihrer Bildung haushoch überlegen ist? Immerhin ist es Satura, die über das in *De nuptiis* ausgebreitete Wissen verfügt. Sie hat Martianus nämlich in mehreren Winternächten die Geschichte von der Hochzeit zwischen Merkur und Philologia erzählt (1,2; 9,997–999 [vers.]). Und es ist Capella, der mehrmals Satura um Auskunft bitten muss, weil ihm die nötigen Kenntnisse fehlen (6,575–579; 8,807f.).

Einerseits hat der Autor Recht, Satura zu belehren. Spott und Witz gehören zum literarischen Genos der Satire, und Martianus hat daher Saturas Tadel nicht verdient. Der Streit zwischen Autor und personifizierter Literaturgattung macht ein für die Satire charakteris-

---

23 Mehrmals betont Martianus, dass Satura ausgelassene Fröhlichkeit schätze: 3,221f. (vers.); 6,576 und 8,807: *lepidula*; 6,576: *iocabunda*; 8,809; 9,998 (vers.).

tisches Element deutlich, nämlich die Parodie. Martianus nimmt Saturas Kritik überhaupt nicht ernst, sondern macht sich über sie lustig. Er spottet und witzelt über Satura und nimmt deren Aufgaben wahr. Er agiert ganz im Rahmen der gattungsspezifischen Merkmale der Satire.

Andererseits sollte der ganze Disput nicht allzu ernst genommen werden. Er bietet nämlich Martianus eine höchst willkommene Gelegenheit, die Vermittlung des trockenen Lehrbuchmaterials durch Scherze aufzulockern. Heitere Geschichten wie die beschriebene Szene sorgen für das *delectare* des Hörers bzw. Lesers und bilden das Pendant zum trockenen *docere*.[24] Die langen gelehrten Ausführungen der Sieben Freien Künste über ihre Wissenschaften ermüden und langweilen den Leser. Eine humorvolle Unterbrechung ist höchst willkommen und dient dazu, die Aufmerksamkeit des Rezipienten zu erhalten. In 8,809 betont Martianus, den Hörer durch heitere Geschichten erfreuen zu wollen.[25] Der Einschub der lustigen Silen-Episode mit dem anschließenden Streit zwischen Autor und Satura gehört zu Martians pädagogischer Methode.

Weiterhin typisch für die Rollenverteilung zwischen Mann und Frau in der Antike ist es, dass zwar einige wenige Frauen Zugang zur Bildung hatten, dass aber die berufliche Verwertung von Wissen den Männern vorbehalten war. Auch in *De nuptiis* genießen die Herren der Schöpfung dieses Privileg. Einige der Sieben Künste werden ausschließlich mit berühmten männlichen Vertretern ihrer Disziplin in Verbindung gebracht. Im Falle der Dialektik sind es Aristoteles, Chrysipp, Karneades, Parmenides, Sokrates, Platon und Varro (4,327; 330; 335). Rhetorik wird von Demosthenes, Cicero, Aischines, Isokrates, Lysias, den Sosantii[26] und den Gracchen, von Regulus, Plinius und Fronto sowie von Tisias und Korax, den beiden traditionellen Erfindern der Rhetorik, begleitet (5,429–433). Archimedes und Euklid spielen für die Geometrie eine bedeutende Rolle (6,587; 724). Arithmetik wird für ihre Ausführungen von Pythagoras und Platon gelobt (8,803). Berühmte Vertreter der Astronomie sind Eratosthenes, Ptolemaios und Hipparch (8,813). Harmonia schließlich wird von Orpheus, Amphion und Arion begleitet (9,906–908). Die Liste zeigt, dass das Praktizieren des von den Sieben Künsten verkörperten Wissens ein Vorrecht der Männer ist. Die Wirklichkeit spiegelt sich in der mythisch-allegorischen Rahmenhandlung wider.

---

24 Vgl. Grebe 1999, 839.

25 Auch die didaktische Poesie Arats, des Lukrez und Vergils ist bestrebt, die Vermittlung des spröden Wissensstoffes durch die Spannung zwischen poetischer Form und lehrhaftem Inhalt sowie durch die Einflechtung mythologischer, historischer und anderer Exkurse aufzulockern. Vgl. B. Effe, Dichtung und Lehre. Untersuchungen zur Typologie des antiken Lehrgedichts (Zetemata 69), München 1977.

26 Wir wissen nicht, wer mit den Sosantii gemeint ist.

3. *Hochzeitshandlung*

3.1. Beschluss der Hochzeit

Martianus behandelt die Sieben Freien Künste im Rahmen der Hochzeit zwischen Philologia und Merkur. Alles, was mit einer Hochzeit zusammenhängt, gehört zu den zentralen Themen in der Erforschung des Verhältnisses von Mann und Frau. Für die junge Römerin, die sehr oft schon im Alter von 14 Jahren heiratete,[27] bedeutete die erste Vermählung einen tiefen Einschnitt in ihrem Leben. Sie verließ das elterliche Haus und zog in das für sie neue Heim des Ehemannes, wo die Pflichten einer Ehefrau und künftigen Mutter auf sie warteten. Gehörte sie der Oberschicht an, musste sie auch lernen, dem Haushalt vorzustehen.

Martians Beschreibung der Hochzeit zwischen Philologia und Merkur stimmt in großen Zügen mit dem überein, was wir aus anderen Quellen über die römische Eheschließung wissen.[28] Die Wahl der Braut oblag bei den arrangierten Hochzeiten der Oberschicht dem Bräutigam, von dem jedoch erwartet wurde, dass er sich dem Wunsch des Vaters beugte. Obwohl sich die Braut dem väterlichen Willen fügen sollte, genoss die Mutter ihr Vertrauen, und die Mutter war darauf bedacht, dass ihr Ehemann sie an der Suche nach einem Bräutigam beteiligte.[29] Das Mitspracherecht der Braut war also sehr beschränkt, und sie konnte ihre Vorstellungen nur indirekt über die Mutter als Mittelsperson zum Ausdruck bringen.

Eine sehr ähnliche Situation finden wir in *De nuptiis*. Die Initiative zur Hochzeit geht von Merkur, nicht von Philologia aus, und Philologia ist auch nur Merkurs vierte Wahl.[30] Sein Bruder Apoll empfiehlt ihm, sich mit Philologia zu vermählen (1,22). Jupiter, Juno

---

27 Obwohl in Rom ein Mädchen mit zwölf Jahren als heiratsfähig galt, lag das durchschnittliche Heiratsalter bei 14 Jahren, und viele Frauen schlossen als ältere Teenager die erste Ehe, während Männer bei ihrer ersten Hochzeit Anfang 20 waren.

28 Z. B. Cat.carm.61; Plut.quest.Rom.1,263E-F; 2,263F–264B; 7,265E–266A; 8,266A; 29,271D–31,272B; 65,279E-F; 86,284F–87,285D; 105,289A-B. – Rechtsgültigkeit der Ehe: Quint.5,11,32; Codex Iust.5,4,22; Dig.35,1,15 (Ulpian). – Kleidung der Braut: Cat.carm.61,6–10; Tac.ann.15,37,4; Juv.10,334; Plin.NH 21,46; Festus, s.v. *flammeo*, p.79,23–25 L. – Frisur der Braut: Festus, s.v. *caelibari hasta*, p.55,3–12 L; Plut. quest.Rom. 87,285C; Ov.fast.2,560. – Ehevertrag: Juv.10,335f.; Tac.ann.11,27; 11,30,2. – *Deductio* der Braut: Cat.carm.61,56–60; Festus, s.v. *rapi*, p.364,26–29 L. – Prozession: obszöne Scherze: Plut.quest. Rom.31,271F–272B; Cat.carm.61,119–126; Ausstreuen von Nüssen: Verg.ecl.8,30; Cat.carm.61,121–128; Knaben: Cat.carm.61,114; Wegwerfen der Fackel: Serv. zu Verg.ecl.8,29; Festus, s.v. *rapi*, 364, 29–34 L. – Rituale im Haus des Bräutigams: Bestreichen der Türpfosten und Tragen der Braut über die Schwelle: Plin.NH 28,142; Serv. zu Verg.Aen.4,458; Braut berührt Feuer und Wasser: Plut.quest.Rom.1,263E-F; *genialis torus*: Cat.carm.61,164f.; Tac.ann.15,37,4; im Schlafgemach: Cat.carm.61,174–203; Plut.quest. Rom.65,279E-F. – Balsdon 1974, 181–188 und 313f. Oswald/Haase 1998, Sp.651; 655f.

29 Balsdon 1974, 173f.

30 Merkur kann die von ihm zuerst ins Auge gefassten Frauen, Sophia, Mantike und Psyche, aus verschiedenen Gründen nicht heiraten (1,6f.).

und die versammelten Gottheiten stimmen dieser Wahl zu (1,37f.; 91–96). Philologia wird gar nicht gefragt. Ihr Einverständnis wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Sie spielt eine ganz und gar untergeordnete Rolle. Andere entscheiden über Philologia und ihr künftiges Leben. Sie wird nicht wie ein Individuum mit eigenen Rechten, sondern wie eine Sache behandelt. Allerdings ist sie schon vor der Hochzeit Merkur in tiefer Liebe zugetan (2,100). Das Fehlen von Philologias Selbstbestimmungsrecht hat natürlich mit Roms patriarchalischer Gesellschaftsordnung zu tun. Ein weiterer und im vorliegenden mythologischen Zusammenhang sogar gewichtigerer Grund ist die zwischen Göttern (Merkur, Jupiter, Juno usw.) und Menschen (Philologia) bestehende Hierarchie. Philologias Selbstbestimmungsrecht ist in zweifacher Weise eingeschränkt: Als Frau muss sie sich der männlichen Dominanz fügen, und als Sterbliche kann sie gegen den Willen der Götter nichts ausrichten. Männliche Vorherrschaft und göttliche Macht sind für ihre Unterlegenheit verantwortlich. Aber auch im Olymp dominieren die männlichen Gottheiten. Juno ist zwar die erste Göttin, die mit der Heirat einverstanden ist. Es ist aber Jupiters Entscheidung, der sich dann die anderen Götter anschließen. Jupiter ist die höchste Entscheidungsinstanz, von der alles Weitere abhängt (1,31–34; 91–97).

Fama unterrichtet Philologia vom Beschluss der Götter, dass sie Merkur heiraten solle (2,98f.). Philologia wird also vor vollendete Tatsachen gestellt, und ihr bleibt nur übrig, dem göttlichen Beschluss zu folgen. Dies ist ein weiterer Hinweis auf ihre Rechtlosigkeit und Unselbständigkeit als Frau und als Sterbliche.

Die bevorstehende Hochzeit raubt ihr den Schlaf und lässt sie sorgenvoll in die Zukunft blicken.[31] Wie wird sie in ihrem neuen Heim von den Göttern und von Jupiter, ihrem künftigen Schwiegervater, aufgenommen? Ist sie die geeignete Ehefrau für Merkur, und ist Merkur der richtige Partner für sie? Dass sie die ihr vertraute Umgebung aufgeben und einer ungewissen Zukunft entgegengehen muss, erfüllt sie mit Angst und Zweifel (2,99f.). Philologias Sorgen rühren einerseits daher, dass es sich um eine ungleiche Ehe zwischen einer sterblichen Frau und einem unsterblichen Mann handelt. Andererseits spiegeln ihre Ängste und Zweifel die Realität wider. Viele Römerinnen werden mit den gleichen Sorgen geheiratet haben. Aber im Gegensatz zu ihren Geschlechtsgenossinnen im wirklichen Leben kann Philologia ihre Ängste mit ihrem Wissen bekämpfen. Arithmetische Berechnungen, die sie für ihren eigenen Namen und denjenigen Merkurs anstellt, weisen nämlich auf eine harmonische Ehe hin (2,101–109).[32] Hintergrund für dieses eigenartige Detail ist, dass Martianus die Hochzeit zwischen Philologia und Merkur im Rahmen der Sieben Freien

31 De nupt.2,99: *pervigilans multa secum ingenti cura anxia.*

32 Der ganzen Passage liegt die griechische Vorstellung zugrunde, dass jeder Buchstabe des griechischen Alphabets einen numerischen Wert hat.

Künste beschreibt, zu denen auch Arithmetik gehört. Auf diese Weise verbindet der Autor die allegorische Rahmenhandlung mit dem enzyklopädischen Teil seines Werkes.

3.2. Hochzeitsriten und -zeremonien

In der römischen Antike bestanden die Hochzeitsfeierlichkeiten aus einer Reihe von Zeremonien, die im Haus der Braut begannen, die Prozession der Braut und ihres Gefolges zum Haus des Bräutigams, den Eintritt der Braut in ihr neues Heim, die vor Zeugen vollzogene Unterzeichnung des Ehevertrages sowie das Hochzeitsmahl umfaßten und mit weiteren Ritualen im Haus des Bräutigams endeten. Ausschlaggebend für die Rechtsgültigkeit einer Ehe war nicht die vollständige oder teilweise Befolgung dieser Zeremonien, die auch unterbleiben konnte, sondern das Einverständnis beider Partner *(consensus)*, zusammenleben zu wollen. Da jedoch Verwandte, Freunde und Nachbarn den Feierlichkeiten beiwohnten, erfüllten die Zeremonien den Zweck zu bezeugen, dass eine Hochzeit tatsächlich stattgefunden hatte.

Einige der genannten Feierlichkeiten kommen auch in *De nuptiis* vor, und zwar im zweiten Buch, das im Haus der Braut beginnt. Nachdem Philologia den Beschluss der Götter erfahren hat, wird sie in ihrem Schlafgemach für die Hochzeit zurechtgemacht. Ihre Prozession zum Haus Merkurs ist eine Himmelfahrt und erfordert, dass sich die sterbliche Philologia mit einer speziellen Salbe gegen die von den Sternen ausgehende Hitze schützt (2,109f.).[33] Ihre Mutter Phronesis nimmt ihr die Kleidung und Schmuckstücke weg, die Philologia bisher getragen hat, und kleidet sie in ein milchweißes Gewand aus feiner Wolle, setzt ihr ein mit Edelsteinen verziertes Diadem aufs Haupt und gibt der Tochter ihr eigenes Brustband sowie aus Papyrus geflochtene Schuhe (2,114f.). Das Wegnehmen der Kleidung deutet auf den Brauch der Braut hin, ihre Kleider und Spielsachen am Vorabend der Hochzeit den Laren ihres Hauses zu weihen. Von der üblichen Hochzeitskleidung nennt Martianus nur das feine, weiße Gewand, die *tunica recta (regilla)*, das aus Wolle (2,114: *herbarum felicium lana*) gewebt ist.[34] Wolle spielte bei der Hochzeit eine besondere Rolle, da das Rohmaterial für Wolle ohne Zutun wächst und Wolle daher als ein Kraftträger angesehen wurde.

---

33 Ebenso hatte Medea Jason gegen das von den Stieren ausgehauchte Feuer geschützt. Auch Phoebus versah Phaethon mit einer Salbe, die seine Haut bei der Fahrt mit dem Sonnenwagen unempfindlich gegen Hitze machte.

34 Nicht erwähnt werden die typischen Accessoires: der die Vitalität der Frau symbolisierende, leuchtend orangefarbene oder scharlachrote Schleier *(flammeum)* und der um die Taille gebundene Wollgürtel, der mit einem Knoten, dem sog. *nodus Herculis*, verschlossen wurde. Der Knoten hatte apotropäische Funktion. Ebenso verliert Martianus kein Wort über Philologias Frisur. Das Haar der Braut wurde mit einer Lanze, mit der ein Feind getötet worden war *(hasta caelibaris)*, in sechs Strähnen geteilt und mit Wollfäden zusammengehalten.

Diesen Vorbereitungen der Braut folgt die sehr ausführlich geschilderte Prozession zum Haus des Bräutigams (*deductio domum*; 2,117–200). Die Musen, die Virtutes – Prudentia, Iustitia, Temperantia und Vires –, Philosophia und die Grazien sowie die Knaben Labor und Amor, Dienerinnen und Sklaven begleiten Philologia bei ihrer Himmelfahrt (2,117–146). Die beiden Jungen spielen auf die Knaben an, die bei einer wirklichen Hochzeit die Braut auf ihrem Weg beschützen sollten.[35] Die zur Hochzeit gehörenden und die ehelichen Tugenden verkörpernden Gottheiten – Iuno Pronuba, Concordia, Fides und Pudicitia – sowie weitere Allegorien – Facundia, Themis/Astraea/Erigone – und schließlich Maia laufen Philologia entgegen und eskortieren sie bis zum Himmelspalast (2,147f.; 171–180).

Philologias Hochzeit zeigt zwei für die Rechtsstellung der Frau in der Spätantike typische Merkmale. Erstens: Philologia zieht in das Haus ihres künftigen Ehemannes; zweitens: Durch die Apotheose erhält sie Merkurs sozialen Status.[36] Der soziale Rang der Frau war an denjenigen ihres Mannes gebunden. Dies ist in Philologias Fall schmeichelhaft, da die Hochzeit mit Merkur für sie einen sozialen Aufstieg bedeutet. Hervorzuheben ist aber, dass Philologia keinen aktiven Anteil an der Veränderung ihres Lebens hat. Ihre Rolle ist ganz und gar passiv. Sie heiratet nicht, sondern wird geheiratet.

Nach Philologias Ankunft in der Götterversammlung fordert ihre Mutter Phronesis die Übergabe der Hochzeitsgeschenke und die Verlesung der lex Papia Poppaea (2,217). Dieses Gesetz war 9 n. Chr. von Augustus zur Erhöhung der Ehemoral und Bekämpfung der Kinderlosigkeit erlassen worden und hatte die wegen ihrer allzu strengen Vorschriften unpopuläre lex Iulia de maritandis ordinibus (18 v. Chr.) abgemildert.[37] Der Vorschlag der Phronesis, die Geschenke auszutauschen, leitet schließlich zur Behandlung der Sieben Freien Künste über, die im 9. Buch mit der Darlegung von Harmonias Lehrgebäude zu Ende geht.[38]

---

35 Die Jungen hießen *patrimi et matrimi*, weil ihre beiden Elternteile noch am Leben sein mussten. Ein Knabe führte die Braut an ihrer rechten Hand, der andere an ihrer linken. Ein dritter von Martianus nicht erwähnter Junge lief voraus und trug die Hochzeitsfackel, die am Herdfeuer im Haus der Braut entzündet worden war.

36 Letzteres konnte in der Realität sozialen Aufstieg und Abstieg für die Frau bedeuten. Arjava 1996, 124.

37 Diese Ehegesetze wurden erst 531/534 endgültig aufgehoben. Treggiari 1991, 60–80 diskutiert sie ausführlich.

38 Im Vergleich mit der wirklichen *deductio* fehlen in *De nuptiis* die derben Scherze *(fescennina iocatio)*, die apotropäische und fertilisierende Funktion hatten, das Ausstreuen von Nüssen, der bereits für die Römer unverständliche Ruf *talasse* oder *talassio* (Liv.1,9,12; Aur.Vict.vir.ill.2,3) sowie Rocken und Spindel, die hinter der Braut getragen wurden. Martianus sagt auch nichts über die weiteren Rituale, die bei der Ankunft der Braut im Haus des Bräutigams vollzogen wurden. So warf z. B. der Knabe, der die Fackel trug, die Fackel weg, und jeder versuchte, in ihren Besitz zu kommen, da dies ein langes Leben verhieß. Dies ging natürlich nicht ohne Balgerei vor sich. Die Braut beschmierte die Türpfosten mit Öl und Fett und umwand sie mit Wollfäden. Anschließend wurde sie über die Schwelle getragen, um unglückverheißendes Stolpern zu vermeiden. Im Haus berührte sie Feuer und Wasser. Dann wurde die Braut zuerst zu dem im Atrium für den *genius* des

III. UNKONVENTIONELLE ANSICHTEN IN *De nuptiis*

1. Die Bildung der Frau in der Spätantike

Da in *De nuptiis* die Sieben Freien Künste von Frauen dargestellt werden, ist es für das Verständnis der Geschlechterrollen bei Martianus nützlich, einen Blick auf die Situation der Frauenbildung in der Spätantike zu werfen. Gelehrte Frauen waren auf die dünne Oberschicht des Römischen Reiches beschränkt.[39] Wie in früheren Epochen hatten auch im ausgehenden Altertum Frauen, die gebildet waren und sich mit Bildungsgütern beschäftigten, einen „exceptional social status. They may have served as role-models, but their achievements did not necessarily make life any different for girls growing up."[40]

Im Anfangsunterricht lernten Mädchen und Jungen oft gemeinsam Lesen und Schreiben und lasen einige literarische Werke. Der weiterführende Unterricht erfolgte für Mädchen und Frauen auf privater Basis. In Grenzen konnten Frauen einen hohen Bildungsstand erreichen. Der Zugang zu den Universitäten und damit auch zur rhetorischen Ausbildung war jedoch Männern vorbehalten.[41] Im Allgemeinen galten Frauen als ungeeignet für eine höhere Bildung, und das akademische Studium wurde als unweiblich angesehen.[42] Außerdem war Frauen die professionelle Verwertung ihrer Bildung versagt. Es war ein Privileg der

---

Bräutigams und die *juno* der Braut aufgestellten kleinen Hochzeitsbett geführt und anschließend unter Hochzeitsgesängen ins Schlafgemach geleitet, wo sie von Frauen entkleidet wurde, die nur einmal verheiratet waren. Zum Schluss betrat der Bräutigam das Schlafgemach. Am folgenden Tag besuchten Verwandte das Ehepaar und brachten Geschenke mit. Mit einem weiteren Opfer und Festmahl ging die Hochzeit zu Ende. Bei einer wirklichen Hochzeit fand deren erster Teil im Haus der Braut statt: Auspizien wurden eingeholt; beide Partner erklärten sich mit der Ehe einverstanden und legten die Hände ineinander; ein Schwein wurde geopfert; handelte es sich um eine *confarratio*, nahm das Paar auf zwei Stühlen, über die ein Schafsfell gelegt war, Platz und verzehrte den Speltkuchen; anschließend wurde der Ehevertrag unterzeichnet; die Gäste beglückwünschten das Paar, und man schritt zum Festessen. Am Abend dieses ersten Hochzeitstages wurde dann die Braut symbolisch aus den Armen der Mutter entrissen und in das Haus des Bräutigams entführt. Mit Ausnahme der zuletzt erwähnten *deductio* fehlt alles andere in *De nuptiis*. Die ganze Hochzeitsfeier findet ausschließlich im Haus Merkurs statt.

39 Dass im Index von Marrous Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, das auch heute noch ein Standardwerk ist, das Stichwort „femme" nicht vorkommt, ist angesichts seiner frühen Entstehungszeit (1. Aufl. 1948) nicht verwunderlich. Auch im Index von M.L. Clarke, Higher Education in the Ancient World, London 1971 kommen die Stichwörter „woman" and „girl" nicht vor. Wertvolles Material enthalten: Clark 1994, 132–138 und Thraede 1972, 221–223; 250–252. P. Riché, Éducation et culture dans l'Occident barbare, VIe–VIIIe siècles, Paris 1962, passim beschäftigt sich im Zusammenhang mit der Bildung der Barbaren im Westen des Römischen Reiches auch mit der Bildung der Barbarinnen (s. „femme" im Index). Die Barbareneinfälle hatten im Weströmischen Reich zum Zusammenbruch der Schulen und Universitäten geführt; nur das Italien Theoderichs des Großen und das von den Vandalen beherrschte Nordafrika waren Bildungsoasen.

40 Clark 1994, 138.

41 Clark 1994, 135f.

42 Clark 1989, 26.

Männer, sich ihrer Bildung zu beruflichen Zwecken und im öffentlichen Leben zu bedienen.

Die hochgebildete Julia Domna (2./3. Jh.), die mit Kaiser Septimius Severus verheiratet war, förderte das geistige Leben in ihrem Salon; sie umgab sich mit einem Kreis von Literaten, zu denen u. a. Philostrat gehörte. Die Tante des Ausonius (4. Jh.) besaß medizinische Kenntnisse (Auson.parent.6). Claudian rühmt Serena (4./5. Jh.), die Nichte Kaiser Theodosius' I. und Frau Stilichos, sowie ihre Tochter für deren Belesenheit in griechischer und lateinischer Literatur (Laus Serenae = c.min.30,146–159; c.10,229–237). Aus der Spätantike sind mehrere Philosophinnen bekannt wie z. B. Sosipatra (4. Jh.) und Hypatia (370–415), die Tochter des Mathematikers Theon;[43] Hypatia trat auch als Mathematikerin in Erscheinung.

Die Haltung der Christen zur Bildung der Frauen war widersprüchlich. Einerseits bestanden grundsätzliche Bedenken, die sich auf die Koedukation (Hier.ep.128,4,1 = CSEL 56, 160) und auf einzelne Fächer wie z. B. die Musik (Hier.ep.107,8,3 = CSEL 55, 299) bezogen. Laktanz verurteilt die Stoiker, die für Frauenbildung plädierten (inst.3,25,5–13). Andererseits schätzten die Christen gelehrte Frauen. Hieronymus, dessen Werke so viele frauenfeindliche Äußerungen enthalten, korrespondierte mit gebildeten Damen, wie z. B. Marcella und Paula, und preist Blesillas Fähigkeit, Fremdsprachen zu lernen (ep.39,1,2f. = CSEL 54, 294). Johannes Chrysostomus war von gelehrten Frauen umgeben wie z. B. von Pentadia und der überaus vermögenden Diakonissin Olympias (4./5.Jh.). Avita, die Gattin des Apronianus, bat Rufinus ca. 400 um eine lateinische Übersetzung der Sextussprüche (hom. Ps.Orig. praef. = PG 12, 1319). Gebildet war auch Gorgonia (4.Jh.), die Schwester Gregors von Nazianz (or.8). Gregor von Nyssa gesteht, in seiner Schrift *De anima et resurrectione dialogus* (PG 46,11–160) Gedanken seiner Schwester Makrina († 380) über die Unsterblichkeit und Auferstehung der Seele verwendet zu haben.[44] Die Mutter des Augustinus

---

43 Eunapius (4./5. Jh.) erwähnt in seinen *vitae sophistarum* Sosipatras Vorlesungen (469f.) und stellt Sosipatra über ihren Ehemann, den neuplatonischen Philosophen und Rhetor Eustathios (466; 469). Hypatia besorgte die Edition des *Almagest* ab dem dritten Buch, die dem Kommentar Theons voranging, und verfasste heute verlorene Kommentare zu den Kegelschnitten des Apollonios von Perge, zu den Werken des griechischen Mathematikers Diophantos und zu den *Handlichen Tafeln* des Ptolemaios (Suda 1,4,646–664 Adler). Im Kreis des neuplatonischen Philosophen Jamblich (ca.245 – ca.325) sind folgende Philosophinnen anzutreffen: 1. Amphikleia, die Frau von Jamblichs Sohn und Schülerin Plotins; 2. Melite, die mit Chrysanthios, einem Schüler Jamblichs, verheiratet war (Eunap.vit.477); 3. Arete. Porphyrios (234 – 305/310) berichtet von den philosophischen Interessen seiner Frau Marcella (Marc. 3). Damascius (5./6.Jh.), der letzte Leiter der Akademie in Athen, widmete seine *Vita Isidori* Theodora (nicht mit der Kaiserin Theodora zu verwechseln). Theodora und ihre Schwester waren Schülerinnen der Philosophen Isidor und Damascius. Neben Literatur beschäftigte sich Theodora auch mit Arithmetik und Geometrie. Vgl. Clark 1994, 132f.

44 Makrinas eigene Gedanken herauszufiltern, ist natürlich sehr schwer. Makrina war von ihrer Mutter in den Psalmen und der Weisheit Salomons, nicht jedoch in der für Christen für ungeeignet gehaltenen klassischen

Monica, hatte eine vortreffliche Bildung genossen (ord.1,32 = CC 29, 105f.). Die christliche Dichterin Proba († vor 380) verfaßte ein heute verlorenes Gedicht über die Usurpation des Magnentius (351–353); ihr *Cento Vergilianus de laudibus Christi* paraphrasiert in der Sprache Vergils Episoden des Alten und Neuen Testaments. Athenais († 460), die anlässlich ihrer Hochzeit mit Theodosius II. getauft wurde und den Namen Eudokia erhielt, war von ihrem Vater, dem athenischen Rhetor Leontius, unterrichtet worden. Ihre eleganten Gedichte zeigen ihre Bildung und sprachliche Begabung.[45]

2. *Gebildete Frauen und ungebildete Männer in* De nuptiis

In *De nuptiis* sind die Sieben Freien Künste, ganz im Stil der Menippeischen Satire,[46] personifiziert und müssen, den Regeln der griechischen und lateinischen Grammatik folgend, von Frauen dargestellt werden: Grammatik (von τέχνη γραμματική/*ars grammatica*), Dialektik (von τέχνη διαλεκτική/*ars dialectica*) usw. Aus diesem Grund läßt Martianus *Frauen* als Trägerinnen und Vermittlerinnen von Wissen in Erscheinung treten. Auch zahlreiche andere mit Bildung und Wissen verbundene Allegorien in *De nuptiis* sind weiblich, weil die entsprechenden Substantive im Griechischen und Lateinischen Feminina sind: a) Sophia (Weisheit) und Mantike (Weissagung) (1,6f.); b) Philologia (Liebe zur Gelehrsamkeit und Literatur); c) deren Mutter Phronesis (das Denken, Verstand; 2,113; 115; 9,893); d) Prudentia (Klugheit), Vires (geistige Kräfte) und Philosophia (2,127; 130; [131;] 6,576; 7,729); sowie e) Paedia (Erziehung, Bildung; 6,578; 7,728). Athene, die Göttin der Weisheit, darf natürlich in einer Enzyklopädie über die Sieben Freien Künste nicht fehlen. Vor allem Philologias und Athenes Bildung wird gerühmt.[47] Bereits der Name Philologias weist auf ihre Gelehrsamkeit hin, und aufgrund ihres umfassenden Wissens kann die sterbliche Philologia Merkur heiraten und unter die Götter aufgenommen werden.

Die meisten in *De nuptiis* auftretenden Frauen sind Gelehrte, die weder verheiratet sind noch Familie haben und außerhalb der den Frauen zugewiesenen häuslichen Sphäre agieren. Mit ihrer Lebensform stehen sie im Gegensatz zur überwiegenden Mehrheit der Röme-

---

Literatur unterrichtet worden (Gregor von Nyssa, vit.Macr. 3 = PG 46, 961). Im Gegensatz zu ihren Brüdern, Basilios von Caesarea und Gregor von Nyssa, hatte Makrina keine Universitätsbildung genossen. Clark 1994, 135.

45 Vgl. Thraede 1972, Sp.222f.; 250–252. Clark 1994, 136f.

46 Shanzer 1986, 34.

47 Philologia: 1,22; 1,37f.; 2,117–126; 1,135–138. Athene: 6,567–575. Daneben auch Dialektik (4,332). Bei Athene darf man allerdings nicht übersehen, dass Zeus sie erfolgreich daran hinderte, klüger als er selbst zu sein. Athenes Mutter war nämlich Metis (= Klugheit), die Zeus samt der ungeborenen Athene verschlang, als er erfahren hatte, dass Metis ein Kind gebären würde, das ihn an Intelligenz überflügeln werde. Athene wurde daraufhin nicht von Metis zur Welt gebracht, sondern entsprang dem Haupt des Zeus.

rinnen, die nicht gebildet und als Ehefrau und Mutter auf den privaten, häuslichen Bereich beschränkt waren. Philologia verbindet jedoch beides: Gelehrsamkeit und Ehe. Sie vereinigt die gegensätzlichen Lebensbereiche der in *De nuptiis* als Rivalinnen auftretenden Göttinnen Athene und Venus.

Dieser umfassenden Bildung der Frauen stehen auf männlicher Seite gelegentlich Wissensmangel und Ignoranz gegenüber. Zu Beginn des sechsten von der Geometrie handelnden Buches tragen Philosophia und Paedia einen Rechentisch zum Zeichnen geometrischer Figuren in die Götterversammlung herein. Martianus erkennt weder die beiden Frauengestalten noch den von ihnen mitgebrachten Gegenstand und bittet daher Satura, eine Frau, um Auskunft. Satura verspottet zunächst Martianus wegen seiner Unwissenheit, beantwortet dann aber seine Fragen (6,575–579).[48] Hier wird ein Mann von einer Frau wegen seiner Wissenslücken zunächst verhöhnt und dann belehrt – eine für die Antike außergewöhnliche Situation. Üblicherweise hatten nämlich die Männer eine höhere Bildung als die Frauen und traten als deren Lehrmeister auf.[49] Dass sich auch Martianus zur Belehrung Saturas berufen fühlt, wurde oben dargelegt.[50] Dort spielte sich der Autor zum Lehrmeister der personifizierten Satire auf. Hier ist die Situation umgedreht; nun ist sie seine Lehrmeisterin. Das übliche Rollenverhältnis von Mann und Frau ist im sechsten Buch auf den Kopf gestellt: Eine Frau spielt in überheblicher Weise ihr Wissen gegenüber einem weniger gebildeten Mann aus. Sie lässt ihn seinen Bildungsmangel deutlich spüren. Er ist in der Position des Schülers, und sie nimmt die Funktion der Lehrerin ein. Warum kehrt Martianus die traditionelle Vorstellung von Schülerin/Lehrer zu Schüler/Lehrerin um? Will er die Geschlechterrollen neu interpretieren? Martianus ist kein spätantiker Vorkämpfer für die Gleichberechtigung der Frau. Er macht sich vielmehr über sich selbst lustig. Als Mann und Autor bedarf er der Belehrung durch eine Frau, um seine Enzyklopädie schreiben zu können. Hier kommt ein gattungsspezifisches Merkmal der Satire zum Ausdruck, nämlich die Parodie. Dass Martianus von Satura, der Personifikation der Satire, belehrt wird, hängt mit den Eigentümlichkeiten dieses literarischen Genres zusammen. Zu ihnen gehört nämlich die Belehrung.[51]

---

48 Auch in 8,807f. wird Martianus von Satura auf seine Bitte hin belehrt. S.o.S. 89.

49 Z. B. meint Porphyrios, seine Frau Marcella sei zwar von Natur aus für Philosophie begabt, benötige aber die Unterweisung seines Freundes (Marc. 3). Sarkophage des 2. und 3. Jh. aus Italien und Kleinasien zeigen Frauen, die aufmerksam den Reden ihrer Ehemänner zuhören; die Ehemänner haben belehrend ihre rechte Hand erhoben und halten in der linken eine Buchrolle, das Zeichen höherer literarischer Bildung. Brown 1988, 13. Dass sich Ehemänner häufig als Lehrer ihrer Gattinnen aufführen, hängt auch mit dem oft sehr großen Altersunterschied zusammen (z. B. Quintilian und seine junge Gemahlin, Plinius d. J. und Calpurnia).

50 S.o.S. 89.

51 Nicht vergessen werden darf jedoch, dass sich die Menippeische Satire durch die Parodie und Vereinigung von Gegensätzen auszeichnet. D. h. dass *De nuptiis* nicht nur Lehrbuchmaterial enthält, sondern auch den An-

Ein weiterer Fall von männlicher Unbildung findet sich in 4,331. Dialektik zeigt eine gewisse Vertrautheit mit der sich um Merkurs Heroldstab windenden Doppelschlange und mit Gorgo (4,331). Ihr Haar erinnert mit den vielen Locken an Schlangen, und sie selbst bringt eine Schlange und einen Haken in die Götterversammlung mit (4,328; 333). All dies spielt auf die verschlungenen Argumentationsweisen des dialektischen Syllogismus und den Trugschluss an.[52] Bacchus hat von all diesen Dingen keine Ahnung (4,331: *penitus nesciebat*) und macht sich in seiner Ignoranz über Dialektik lustig. Er bezeichnet sie als „ränkevollste Gauklerin" (4,331: *circulatrix pellacissima*) und sieht in ihr eine Zaubertrankhändlerin aus dem in der Antike für seine Zauberer, Giftmischer und Schlangenbeschwörer bekannten Marsien (4,331). Seine spottenden Bemerkungen erregen zwar verhaltene Heiterkeit bei einigen Göttern, aber auch den erbitterten Zorn Athenes (4,332). Mit scharfen Worten tadelt sie Bacchus und sagt, Dialektik sei überaus scharfsinnig und dürfe von niemandem verlacht werden. Wieder liegt ein Bildungsgefälle von Mann und Frau vor, welches das konventionelle Bild der Geschlechter diametral umkehrt. Es ist jedoch nicht Martians Absicht, die althergebrachte Geschlechterhierarchie neu zu interpretieren. Er hat hier ein pädagogisches Ziel im Auge. Die ganze Episode entbehrt nicht der Komik, die, wie wir oben gesehen haben,[53] ein willkommenes Gegengewicht zu dem in reicher Fülle gebotenen drögen Wissensstoff darstellt. Martianus verbindet wieder das *delectare* mit dem *docere*. Außerdem ist das Amüsement natürlich ein fester Bestandteil einer Hochzeit.

Die Bacchus-Episode kontrastiert männliche Ignoranz und weibliche Gelehrsamkeit in viel stärkerem Maße als die vorhergehende von Martianus und Satura handelnde Szene. Martianus offenbart mit seiner ehrlichen Bitte um nähere Auskunft lediglich seine Unwissenheit. Dagegen geht Bacchus wie ein unreifer Junge mit seinem Bildungsmangel hausieren und meint in völliger Verkennung der Situation, sich die Offenbarung seiner Wissenslücken im Kreis der Götter leisten zu können. Seine Verspottung der Dialektik ist umso

---

spruch, im Besitz einer umfassenden Bildung und der letztendlichen Wahrheit zu sein, anzweifelt. Z. B. stellt in *De nuptiis* die Gelehrsamkeit, die Philologia vor ihrer Apotheose erbrechen muss (2,134–149), die Sieben Freien Künste dar. Irdische Bildung wird also als Ballast für den Aufstieg in den Himmel angesehen. Philologia erhält jedoch die *Septem Artes Liberales* später im Himmel als Brautgeschenk Merkurs zurück. Nachdem Martianus lang und breit die Lehrgebiete der *Artes Liberales* in sieben Büchern dargelegt hat, scheint er sich am Ende seines Werkes in einer aufgrund der überaus schlechten Textüberlieferung kaum übersetzbaren Passage von seinen wissenschaftlichen Ausführungen zu distanzieren. Hier wendet er sich an seinen Sohn, für den er *De nuptiis* geschrieben hat, und stellt sich als einen alten, geschwätzigen Mann hin, der das bunte Gemisch von Saturas Erzählung wiedergegeben hat. Schließlich bittet der Autor Martianus Jr. um Verzeihung für all seine Possen (9,1000 [vers.]: *nugis*; 9,997 [vers.]–1000 [vers.]). Zur Schlusspartie von *De nuptiis* vgl. Relihan 1993, 13–15. Zur Vereinigung von Gelehrsamkeit und deren Parodie vgl. Relihan 1993, 3f.; 28–30; 140; 146f. Cizek 1992, 201f.; 211.

52 Vgl. Remigius, 2, p.12,20–22 Lutz.

53 S.o.S. 90.

verletzender für sie, als sie in Anwesenheit der Götter stattfindet. Bacchus stellt sie in aller Öffentlichkeit bloß. Er gebärdet sich kindisch und wird dementsprechend scharf von Minerva zurechtgewiesen.

Auch zu Beginn des siebten (Geometrie) und achten Buches (Astronomie) ist die traditionelle Rollenverteilung von Lehrer und Schülerin umgekehrt. Einige Götter und insbesondere Jupiter bitten Geometrie, die die ganze Erde durchwandert hat, um geographische Auskünfte.[54] Es folgt ein sehr langer Abschnitt über die mathematisch-astronomische Geographie und die Länderkunde (6,590–703). Astronomie kündigt an, die Götter über deren eigene Bewegungen belehren zu wollen.[55] Die Götter, die mit Planeten identifiziert werden wie z. B. Jupiter, Juno, Mars, Venus und Merkur, werden über die von ihnen vollzogenen Läufe und Bahnen informiert. Wer könnte dies besser tun als die Sternenkunde? In beiden Fällen hat die Vertauschung der Rollen Lehrer/Schülerin zu Lehrerin/Schüler (und Schülerin) mit der Tatsache zu tun, daß *De nuptiis* eine Enzyklopädie über die Sieben Freien Künste ist. Martianus ist gezwungen, Frauen, die ja die Artes Liberales personifizieren, als Lehrmeisterinnen auftreten zu lassen. Wir sollten hier nicht an eine revolutionäre Neuinterpretation der althergebrachten Rollenverteilung seitens Martians denken. Der Inhalt seines Werkes weist ihm die Richtung für die Behandlung der Geschlechter.

3. *Für eine Frau untypische Eigenschaften und Verhaltensweisen in* De nuptiis

Eine der zentralen Frauengestalten in *De nuptiis* ist Athene. Sie ist in der antiken Mythologie eine untypische Vertreterin ihres Geschlechtes. Als Göttin der Weisheit und des Krieges ist sie mit zwei männlichen Lebensbereichen verbunden. Sie ist von keiner Frau geboren und hat sich ewiger Jungfernschaft verschrieben. Diese Eigentümlichkeiten betont Martianus immer wieder in *De nuptiis*. Athene ist also in doppelter Weise unweiblich und überschreitet die als unabänderlich angesehenen Geschlechtergrenzen. Sie dringt in zwei von Männern dominierte Sphären ein und verweigert sich der von einer Frau erwarteten Rolle als Gemahlin und Mutter. Dies ist natürlich nicht Martians Idee, passt aber sehr gut zum Inhalt von *De nuptiis*. Als Göttin der Weisheit steht Athene in Verbindung mit den Sieben Freien Künsten und als Patronin der Jungfernschaft bildet sie den Gegenpol zur Hochzeit zwischen Merkur und Philologia. Je weiter *De nuptiis* voranschreitet, desto häufiger kommt es zu Unmutsbekundungen der Venus und Voluptas über die langen, gelehrten Reden, wel-

54 De nupt.6,589: *quoniam fuerant in deorum senatu quamplures, qui neque noti terris essent neque ipsi umquam dicerent se calcasse tellurem, ipse etiam Iuppiter curiosius totius terrae latebras vellet exquirere, credo necubi decentes puellas isto quoque saeculo is versiformis etiam cupitor audiret, hoc igitur promere Geometria primum iubetur ac demum cetera astruendae praecepta artis aperire.*

55 De nupt.8,812: *motus cursusque proprios ipsis edisserere, qui moventur, docereque deos velle quod faciunt.*

che die Hochzeitsnacht hinausschieben. Es gibt bei Martianus also nicht nur die Polarität von Mann und Frau, sondern auch den Gegensatz unter den Frauen. Athene und Venus treten als Rivalinnen auf, und jede Göttin verteidigt ihren eigenen Machtbereich.

Der lange Hymnus auf Pallas Athene am Anfang des sechsten Buches (6,567–575) preist ihre Weisheit, die sie befähigt, sogar über die Beschlüsse der Senatoren zu präsidieren (6,573 [vers.]: *consultisque virum praesis*). Zur Zeit des Martianus hatte der römische Senat sein einstiges Gewicht als zentrales Beschlussorgan und als Institution höchster Autorität verloren, wenngleich die Mitgliedschaft im Senat noch immer soziales Prestige hatte. Da Rom nicht mehr Hauptstadt war, sank der römische Senat zu einer Art Stadtrat ohne politische Bedeutung herab. Allerdings erlebte der Senat in Rom zur Zeit des Martianus noch einmal eine kurze Renaissance. Unter der Regierung der Barbarenherrscher Odoaker (476–493) und Theoderich (493–526) war der Senat an der Verwaltung der Stadt beteiligt. Es wurden wieder Münzen mit der Aufschrift *SC (Senatus Consulto)* geprägt, und der Senat beaufsichtigte die Renovierung des Colosseums, in dessen Sitzen die Namen einflussreicher Senatoren eingraviert waren. Trotz dieses kurzen Wiederauflebens des Senates denkt Martianus wohl eher an den altehrwürdigen Senat längst vergangener Tage. Dennoch bleibt festzuhalten, dass in nupt. 6,573 (vers.) eine Frau, auch wenn sie die Göttin der Weisheit ist, ganz offiziell die von Männern getroffenen Entscheidungen bestimmt. Ungewöhnlich an Martians Hymnus auf Athene sind zwei Dinge: Erstens preist er sie für ihre Vorherrschaft über den Senat in den höchsten Tönen. Zweitens nimmt die Göttin nicht nur an Senatsbeschlüssen teil, sondern sie bestimmt sogar deren Inhalt. Athene ist die höchste Autorität für die Entscheidungen des Senates, der einstmals letzten Instanz politischer Beschlüsse und einer Hochburg männlicher Arroganz gegenüber Frauen. Eine Frau ist Präsidentin eines konservativen Männerclubs.

Dies ist ein weiterer Hinweis auf die Umkehrung der konventionellen Aufgabenverteilung der Geschlechter, in der die Politik eine männliche Domäne war. In der Kaiserzeit hatte zwar die politische Aktivität von Frauen senatorischen Ranges stark zugenommen, rief aber den männlichen Widerstand von höchstinstanzlicher Seite hervor.[56] Männer begeg-

---

56 Tac.ann.1,14,1; Suet.Tib.50,3. Z. B. war der Konsulat einer Frau theoretisch möglich (Claud.Eutrop.1,320f.). Elagabal (218–222) beteiligte seine Mutter an Senatsbeschlüssen (Hist.Aug.Elag.4,1f.). Vgl. Thraede 1972, Sp.213–216. Julia Domna unterstützte nach dem Tod ihres Mannes Septimius Severus (211) ihren Sohn Geta in dessen erfolglosem Versuch, gegenüber Caracalla den Thron für sich zu beanspruchen. Zu Beginn des 3.Jh. n.Chr. war Julia Maesa an dem Staatsstreich beteiligt, der ihren Enkel Elagabal den Kaiserthron verschaffte; später unterstützte sie ihren anderen Enkel, Alexander Severus. Eine dominierende Figur ist auch Justina, die Mutter Valentinians II. (375–392). Theodosius II. (408–450) stand im Schatten seiner Schwester Pulcheria, und deren Tante, Galla Placidia, regierte im Westen für ihren minderjährigen Sohn Valentinian III. (425–455). Arjava 1996, 254. Vermögende Frauen traten in der Spätantike als Wohltäterinnen in ihren Heimatgemeinden auf und erhielten Ehrentitel für ihre Spenden. Frauen spielten also eine öffentliche Rolle,

neten politisch ambitionierten und interessierten Frauen mit Argwohn und sahen in ihnen Eindringlinge in den nur den Männern vorbehaltenen Machtbereich. In den Augen der Römer übertraten solche Frauen die als unverrückbar angesehenen Geschlechtergrenzen und beanspruchten Aufgaben, die sie aufgrund ihrer angeblichen geistigen und körperlichen Unterlegenheit nicht erfüllen konnten. In der römischen Geschichte waren zwar immer wieder Frauen aktiv in die Politik verwickelt, wie z. B. Clodia und Fulvia in der späten Republik oder die kaiserlichen Frauen und Konkubinen, die mit ihren Intrigen Hofleben und Erbfolge beeinflussten.[57] Diese Frauen ernteten aber für ihre Aktivitäten meist herbe Kritik von männlicher Seite, welche häufig die wahren Verhältnisse verzerrte.[58]

Auch Rhetorik dringt in die ausschließlich Männern vorbehaltenen Lebensbereiche ein. Ihre Waffen dröhnen bei jedem ihrer Schritte,[59] sie stachelt Heere zum Kampf an[60] und kontrolliert politische und juristische Debatten.[61] All dies sind Metaphern, welche die Macht der Redekunst, ihre Zuhörer zu manipulieren und über sie zu herrschen, beschreiben. Rhetorik verlässt die der Frau zugewiesene häusliche Sphäre und agiert in den Hochburgen männlicher Macht: in Militär, Politik und Justiz. Ihre politische und juristische Aktivität ist besonders bemerkenswert. Frauen war es nämlich per Gesetz verboten, öffentliche Ämter zu bekleiden, sich an öffentlichen Entscheidungen zu beteiligen und vor Gericht als Anklägerinnen oder Verteidigerinnen aufzutreten (Codex Theodosianus 9,1,3;

---

waren aber von politischen Ämtern ausgeschlossen. Es herrschte ein Konflikt zwischen den finanziellen und politischen Möglichkeiten reicher Frauen (Arjava 1996, 250–253). Auf S. 250 betont Arjava, dass die Praxis, Ehrentitel an reiche Spenderinnen zu verleihen, im Westen seltener war als in Kleinasien.

57 L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine, 4 Bde., 10. Aufl. Aalen 1964, 1, 65–68.

58 Vgl. z. B. Ciceros, Plutarchs und Appians negative Urteile über Clodia und Fulvia. Clodia: Cic.Cael.30–38; 47–50; Plut.Cic.29,4. Fulvia: Cic.Phil.2,113; 5,11; 5,22; Plut.Ant.10,3; 30,2; App.bell.civ.5,54; 5,59. Die jüngere Agrippina, Neros Mutter: Tac.Ann.12,7,3; 12,37,4. Es gibt aber auch spätantike Autoren, die Aktivitäten von Frauen außerhalb der Familie schätzten. Helena, die Mutter Konstantins d.Gr., wird für die Gründung von Kirchen in Jerusalem sowie für ihre Spenden an die Kirche und Bedürftige gepriesen. Ihre Erhebung zur Augusta (324 n.Chr.) war mit einigen Privilegien verbunden wie z. B. der Prägung von Goldmünzen, die ihr Bild trugen, und dem Recht, für die Kirchenbauförderung im Heiligen Land auf den kaiserlichen Schatz zurückzugreifen (Euseb. vita Const.3,47,2f.). Theodora (ca.500–548), die Frau Kaiser Justinians, war an innenpolitischen Entscheidungen maßgeblich beteiligt, übte Einfluss auf das Rechtswesen aus und verfolgte in der Religionspolitik ein eigenes Konzept. Prokop rühmt sie, weil sie während des in Byzanz tobenden sog. Nika-Aufstandes (532) ihrem Ehemann Justinian riet, nicht aus Byzanz zu fliehen (Hist.arcana 1,24,32–38).

59 De nupt.5,427: *haec cum in progressu arma concusserat, velut fulgoreae nubis fragore colliso bombis dissultantibus fracta diceres crepitare tonitrua.*

60 De nupt.5,427: *in rabiem concitare et in alios etiam vultus sensusque convertere ... exercitus proeliantes.*

61 De nupt.5,427: *haec etiam senatum, rostra, iudicia domuisse in gente Romulea, Athenis vero curiam, gymnasia theatraque pro arbitrio reflexisse ac totam funditus Graeciam miscuisse ferebatur.*

Ulp.D.50,17,2).[62] Rhetorik spielt in Militär, Politik und Justiz keine Nebenrolle, sondern handelt auf höchster Ebene. Sie übt nämlich Kontrolle aus, d. h. dass sie trotz ihres weiblichen Geschlechts Macht über die Männer hat. Sie überschreitet also nicht nur die Grenze zwischen weiblichem und männlichem Aktionsfeld, sondern sie herrscht auch in der von Männern dominierten Welt. Hier sind das Rollenverständnis sowie die Hierarchie von Mann und Frau auf den Kopf gestellt.

Bisher hat sich die Untersuchung der für Frauen untypischen Eigenschaften und Verhaltensweisen auf die Beziehungen zwischen den Geschlechtern konzentriert. Zum Schluss soll noch ein Beispiel angeführt werden, in dem das Unweibliche auf die Frau allein beschränkt ist. Voluptas, die zum Gefolge der Venus gehört, ist über Geometries lange Ausführungen verärgert und vergleicht sie mit einem Mann. Da Geometrie auf der ganzen Welt umhergewandert ist und dabei ihr Wissen über die Erde und das Universum erworben hat (6,581f.; 704), sind ihre Glieder hart und von Staub bedeckt, und ihre Beine sind borstig, roh und stark.[63] Dieses Aussehen ist ganz und gar unweiblich. Träfe die Beschreibung auf einen Mann zu, wäre sie schmeichelhaft, da sie das typisch Maskuline betont. Dies ist z. B. der Fall in nupt.1,84, wo Herkules für seine unerhörte Kraft und wunderbaren Muskeln gepriesen wird. Auf eine Frau bezogen, ist jedoch Voluptas' Beschreibung der Geometrie beleidigend und boshaft. Voluptas überträgt das männliche Schönheitsideal auf eine Frau und erreicht den entgegengesetzten Effekt. Ästhetische Attribute, die für ihn eine Auszeichnung sind, bedeuten für sie eine Beleidigung.

IV. Schluss: Martians doppelte Asymmetrie im Geschlechterverhältnis als Gattungsmerkmal der menippeischen Satire

Unsere Untersuchung hat gezeigt, dass es bei Martianus eine doppelte Asymmetrie im Geschlechterverhältnis gibt. Frauen sind Männern unter- und überlegen. Manche Frauen entsprechen dem traditionellen Bild, andere schlüpfen in Männerrollen und agieren jenseits der den Frauen zugewiesenen häuslichen Sphäre. Auch wenn *De nuptiis* zahlreiche unkonventionelle Ansichten enthält, so ist es dennoch nicht die Absicht des Autors, die althergebrachte Hierarchie und Rollenverteilung von Mann und Frau neu zu interpretieren oder gar zu revolutionieren. Er ist kein spätantiker Vorkämpfer für die Gleichberechtigung

62 Zu den gesetzlichen Grundlagen des Ausschlusses von Frauen vom öffentlichen und juristischen Leben vgl. Beaucamp 1990, 29–45. So lange Frauen jedoch in eigener Sache handelten, hatten sie nahezu dieselben Rechte wie die Männer (Arjava 1996, 233f.).

63 De nupt.6,704 [vers.]: *duris membris; sentis spinescere membris / neque hirta crura vellere; / namque ita pulverea est agresti et robore fortis, / iure ut credatur mascula.*

der Geschlechter. Wir haben es nicht mit einer frühen Form des Feminismus oder mit der Propagierung radikaler Ideen zu tun.

Martians traditionelle Anschauungen spiegeln die Wirklichkeit des Geschlechterverhältnisses wider, in dem die Frau dem Mann unterlegen und daher untergeordnet war. Seine unkonventionellen Beschreibungen beruhen auf dem, was ihm durch die allegorische und mythologische Tradition vorgegeben ist. Dies bedeutet, dass in *De nuptiis* die Umkehrung der Hierarchie und Rollenverteilung von Mann und Frau nur in der Welt der Allegorie und Mythologie möglich ist.

Für Martians inkonsistente Beschreibung des Verhältnisses zwischen Mann und Frau gibt es drei Gründe. Erstens: Gelegentlich bietet die Umkehrung des Bildungsgefälles zwischen den Geschlechtern Martianus die Möglichkeit zu einer humorvollen, parodistischen Einlage und damit zu einer höchst willkommenen Unterbrechung der Darlegung des trockenen Wissensstoffes (Verbindung von *docere* und *delectare*). Zweitens: Viele für beide Geschlechter typische und untypische Eigenschaften und Verhaltensweisen sind nicht Martians Erfindung. Sie hängen entweder mit der mythologischen Tradition zusammen (z. B. Athene als Göttin der Weisheit und des Krieges) oder sind darauf zurückzuführen, dass die Sieben Freien Künste und Abstrakta wie z. B. Gelehrsamkeit nur als Frauen personifiziert werden können. Drittens: *De nuptiis* ist in formaler und inhaltlicher Hinsicht eine Menippeische Satire, die sich durch eine bunte Mischung von Gegensätzen und durch Parodie auszeichnet. Martians Werk vereinigt Prosa und Verspartien, Ernsthaftes und Humorvolles, Lehrbuchmaterial und Fantasiewelt. Zu diesem Befund passt die von uns herausgearbeitete doppelte Asymmetrie der Geschlechter hervorragend. Ganz im Sinne des literarischen Genres stellt Martianus das traditionelle und das unkonventionelle Bild von Mann und Frau nebeneinander. In seinem Werk gibt es sowohl weibliche Unterlegenheit und männliche Überlegenheit als auch die Dominanz der Frau über den Mann. Wir finden die geschlechtsspezifischen Stereotypen sowie deren Umkehrung. Wie in so vielen anderen Dingen so ist *De nuptiis* auch in der Behandlung der Geschlechter ein Medley gegensätzlicher Vorstellungen.

LITERATURVERZEICHNIS

Text und Übersetzung

Stahl 1977 = W.H.Stahl/R. Johnson/E.L. Burge, Martianus Capella and the Seven Liberal Arts, Bd.2: The Marriage of Philology and Mercury (Records of Civilization. Sources and Studies 84), New York 1977.

J. Willis (Hg.), Martianus Capella, Leipzig 1983.

Sekundärliteratur

Arjava 1996 = A. Arjava, Women and Law in Late Antiquity, Oxford 1996.

Balsdon 1974 = J.P.V.D. Balsdon, Roman Women. Their History and Habits, London/Sydney [4]1974 ([1]1962).

Beaucamp 1990 = J. Beaucamp, Le statut de la femme à Byzance (4e–7e siècles) (Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies 5), Paris 1990.

Brown 1988 = Peter Brown, The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity, New York 1988.

Cizek 1992 = A. Cizek, Les allégories de Martianus Capella à l'aube du Moyen Âge latin, in: REL 70 (1992) 193–214.

Clark 1989 = G. Clark, Women in the Ancient World (Greece and Rome: New Surveys in the Classics 21), Oxford 1989.

Clark 1994 = G. Clark, Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-Styles, Oxford 1994.

Fantham 1994 = E. Fantham (et al.), Women in the Classical World. Image an Text, New York/Oxford 1994.

Ferrarino 1969 = P. Ferrarino, La prima, e l'unica, «Reductio omnium artium ad philologiam»: Il «De Nuptiis Philologiae et Mercurii» di Marziano Capella e l'apoteosi della filologia, in: Italia Medioevale e Umanistica 12 (1969) 1–7.

Gersh 1986 = St. Gersh, Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition, 2 Bde. (Publications in Medieval Studies. The Medieval Institute, University of Notre Dame 23/1+2), Notre Dame 1986.

Grebe 1999 = S. Grebe, Martianus Capella: *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. Darstellung der sieben freien Künste und ihrer Beziehungen zueinander (Beiträge zur Altertumskunde 119), Stuttgart/Leipzig 1999.

Grebe 2000 = S. Grebe, Gedanken zur Datierung von *De nuptiis Philologiae et Mercurii* des Martianus Capella, in: Hermes 128 (2000) 353–368.

Hadot 1984 = I. Hadot, Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique, Paris 1984.

Lefkowitz 1982 = M.R.Lefkowitz/M.B.Fant (Hg.), Women's Life in Greece and Rome, London 1982.

Lenaz 1975 = L. Lenaz (Hg.), Martiani Capellae de nuptiis Philologiae et Mercurii liber secundus. Introduzione, traduzione e commento, Padua 1975.

Nuchelmans 1957 = G. Nuchelmans, Philologia et son mariage avec Mercure jusqu'à la fin du XIIe siècle, in: Latomus 16 (1957) 84–107.

Oswald/Haase 1998 = R. Oswald/M. Haase, Hochzeitsbräuche und –ritual, in: Der Neue Pauly, Bd.5, Stuttgart/Weimar 1998, Sp.649–656.

Pomeroy 1991 = S.B. Pomeroy (Hg.), Women's History and Ancient History, Chapel Hill, North Carolina 1991.

Préaux 1974 = J. Préaux, Le culte des Muses chez Martianus Capella, in: Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé (Collection de l'École Française de Rome 22), Rom 1974, 579–614.

Relihan 1993 = J.C. Relihan, Ancient Menippean Satire, Baltimore/London 1993.
Shanzer 1986 = D. Shanzer, A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De Nuptiis Philologiae et Mercurii Book 1 (University of California Publications. Classical Studies 32), Berkeley/Los Angeles 1986.
Thraede 1972 = K. Thraede, Frau, in: RAC 8, Stuttgart 1972, Sp.197–269.
Treggiari 1991 = S. Treggiari, Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian, Oxford 1991.
Turcan 1958 = R. Turcan, Martianus Capella et Jamblique, in: REL 36 (1958) 235–254.

Nicht mehr berücksichtigt werden konnten:
M. Bovey, Disciplinae Cyclicae. L'organisation du savoir dans l'œuvre de Martianus Capella, Triest 2003.
S. Grebe, Martianus Min(n)e(i)us Felix Capella, in: W. Ax (Hg.), Lateinische Lehrer Europas: Fünfzehn Portraits von Varro bis Erasmus von Rotterdam, Köln/Weimar 2005, 133–163.

Raphaela Czech-Schneider

Geschlechterrolle und Geschlechteridentität in der Autobiographie des Paulinus von Pella[1]

Die Rolle des Geschlechts gerät zumeist in ihrer weiblichen Ausprägung zum Gegenstand der Forschung. Erst in den letzten Jahren hat auch die historisch geprägte Erscheinungsform von Männlichkeit Interesse erfahren.[2] In diesen Zusammenhang ordnet sich der folgende Beitrag ein. Am Beispiel der Autobiographie des Paulinus von Pella soll der Versuch unternommen werden, die historisch-kulturelle Ausprägung der Geschlechterrolle eines männlichen Angehörigen des senatorischen Adels im spätantiken Gallien nachzuzeichnen. Ist diese im Hinblick auf seine gesellschaftliche und familiale Rolle, seine Funktion und sein Verhalten einerseits sozial kalkulierbar, so ermöglicht andererseits gerade die affektive Darstellung des Autors auch eine Deutung seiner subjektiven Identität. Ziel ist es, Paulinus' Geschlechterrolle und seine Identität im Spannungsfeld zwischen kollektiven und individuellen Denkformen und Verhaltensweisen aufzuzeigen. Dabei gilt das Augenmerk sowohl der Form des Erinnerns als solcher als auch den Ereignissen, die Paulinus selbst als erinnerungswürdig schriftlich niederlegt und die Aufschluss geben über sein geschlechtsspezifisches Verhältnis zum politischen Geschehen seiner Zeit, zu den Menschen in seiner Umgebung, zu den Frauen in seinem Leben und schließlich auch zu seiner Religiosität.[3]

Wie Paulinus schreibt, ordnet er in seinem 83. Lebensjahr[4] seine Tagebuchaufzeichnungen über sein wechselvolles Leben und verfasst sie in poetischer Form, in 616 wenig kunstvollen lateinischen Hexametern als Danksagung an Gott, als „Eucharistikos deo sub ephemeridis meae textu."[5]

---

1 Für die Einladung, an dem Gender-Workshop des Institutes für Alte Geschichte und Altorientalistik der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck teilzunehmen, möchte ich mich bei Herrn Prof. Dr. Peter Haider und den Veranstaltern, den Herren Professoren Dr. Robert Rollinger und Dr. Christoph Ulf, herzlich bedanken; insbesondere auch für die von kollegialer Herzlichkeit geprägte Atmosphäre, die nicht zuletzt die wissenschaftliche Diskussion ungemein beförderte. Bei der schriftlichen Abfassung meines mündlichen Beitrages wurde weitesgehend der Vortragsstil beibehalten.

2 Späth/Wagner-Hasel 2000, XII A. 20 mit Literatur; Scheer 2000, 168ff.

3 Ed.: Brandes 1888; Moussy 1974; diesem Beitrag liegt die Edition und Übersetzung von Vogt 1980 zugrunde, die auf dem von Moussy 1974 edierten Text beruht.

4 Euch. 12f. Vgl. dazu Vogt 1980, 572 A. 6.

5 Zur wenig kunstvollen Form cf. z. B. Vogt 1980, 528; von Albrecht, ^{2}1994, 1045.

Zu diesem Zeitpunkt, um die Mitte des 5. Jh. n. Chr., lebt der ehemals reichbegüterte Großgrundbesitzer aus Burdigala (Bordeaux) verarmt und einsam fern seiner Heimat in Massilia (Marseille).[6] Doch scheint Paulinus darüber keineswegs darüber verzweifelt zu sein, denn aus der Retrospektive deutet er all das ihm in seinem Leben widerfahrene Glück und Leid als göttliche Vorsehungen, die einzig dazu dienten, ihm die Erkenntnis des wahren Wertes bleibender Güter zu vermitteln. Und so lautetet denn auch die Moral seines Lebens, die er in seiner Präfatio niederlegt:[7]

„Ich bin mir voll bewußt, dass sein (Gottes) gütiges Erbarmen sich meiner angenommen hat, weil ich die vorübergehenden Vergnügungen, die dem Menschengeschlecht zugestanden sind, auch in meiner frühen Jugend nicht entbehren mußte, und dass die Sorge seiner Vorsehung auch in diesem Bereich mir zugutegekommen ist. Hat er doch, mich in fortwährenden Widerwärtigkeiten prüfend, in klarer Weise belehrt, dass ich weder das gegenwärtige Glück, das ich ja als verlierbar kenne, allzu heftig lieben solle, noch mich furchtbar erschrecken lasse durch Unglück, an welchem ich doch erfahren hätte, wie sehr mir seine barmherzigen Eingriffe helfen konnten."

Paulinus will also Dank sagen dafür, dass die Handlungen seines Lebens letztlich von göttlicher Vorsehung bestimmt waren. Damit stellt sich sein Werk in die Tradition der philosophischen und religiösen Bekehrungsberichte.[8] Das berühmteste Werk dieser Gattung sind die „Confessiones" des heiligen Augustinus, die man häufig auch als die erste antike Autobiographie bezeichnet hat.[9] Doch im Vergleich zu dem Kirchenvater ist Paulinus' Bericht sehr viel privater, denn er will sein ganz persönliches Leben erinnern, ohne es zum Exemplum zu stilisieren. Daher gelten seine Erinnerungen nicht theoretischen Handlungskonzepten, sondern dem Handeln selbst.[10] Und dieses Handeln entspringt seinem lebensweltlichen Kontext, es wird von spezifischen Sitten und Bräuchen, Denkgewohnheiten und Empfindungsweisen geleitet, die das für eine Gesellschaft oder Gruppe typische Verhalten ergeben und für Paulinus den Status der Selbstverständlichkeit besitzen.[11] Daher offenbart sein Lebensbericht einen bemerkenswerten Bezug zur sozialen Realität seiner Zeit.

Paulinus Angaben folgend, ist dieser äußere Lebensweg rasch erzählt. Danach gehört seine Familie zum hohen Adel Aquitaniens. Sein Vater ist zur Zeit seiner Geburt Vicarius

6 Zur Abfassunsgzeit des „Eucharistikos" vgl. Moussy 1974, 17f. mit ausführlicher Diskussion. Danach wurde das Gedicht 455 n. Chr. größtenteils verfaßt, einige Verse (1–23 u. 564ff.) datieren aus dem Jahr 459 n. Chr. Vgl. auch Vogt 1980, 528: 459 n. Chr.

7 Euch. praef. 3., Übers. Vogt 1980 .

8 Dihle 1989, 537ff

9 Misch ^{4}1974, 645f.

10 Zu dieser Wertung des „Eucharistikos" vgl. insbesondere Kirsch 1989, 281f.

11 Dinzelbacher 1993, XXVf.

der Diözese Macedonien, wo Paulinus in der Stadt Pella geboren wird.[12] Bald darauf siedelt die Familie nach Karthago über, da dort Paulinus' Vater sein Amt als Proconsul von Africa antritt.[13] Paulinus Großvater war übrigens der berühmte Ausonius, praefectus praetorio Galliarum und Consul des Jahres 379.[14] Diese Angabe ermöglicht es u. a. den Zeitpunkt seiner Geburt Ende 376 oder Anfang 377 n. Chr. anzusetzen.[15]

Als Paulinus etwa drei Jahre alt ist, kehrt die Familie heim nach Burdigala, wo sich sein Vater ins Privatleben zurückzieht.[16] Paulinus wächst dort im Hause seiner Vorfahren auf und erhält eine standesgemäße Erziehung.[17] Aufgrund seines Umganges mit griechischen Ammen und Sklaven spricht er jedoch kaum Latein, als er zu Beginn seines sechsten Lebensjahres mit dem zweisprachigen Unterricht beginnt. Deshalb bereitet ihm auch die Lektüre Vergils große Mühe.[18] Eine rhetorische Ausbildung wird nicht erwähnt. Ganz offenbar hat sie auch gar nicht stattgefunden, denn kurz vor seinem 15. Lebensjahr erkrankt Paulinus schwer.[19] Nach seiner Genesung wird jede Anstrengung von ihm fern gehalten, sodass er seine Ausbildung nicht weiter fortsetzt und statt dessen ausgiebig die Jagdleidenschaft seines Vaters teilt.[20] Aus der Retrospektive seines Berichtes sieht Paulinus darin die Wurzeln für seine fortan anhaltende Unlust zur Lektüre und für das zügellose Leben, das er als 18- bis 20-Jähriger führt.[21] Die Heirat mit einer standesgemäßen Gemahlin, gegen seinen Willen von den Eltern arrangiert, beendet diese Phase.[22] Von nun an widmet Paulinus sich der Verwaltung seines umfangreichen Besitzes und den Vergnügungen, die ihm als reichem Großgrundbesitzer und Angehörigen des provinzialen Adels vergönnt sind.

Doch abrupt endet dieses vor allem der Ruhe und Bequemlichkeit gewidmete Leben, kaum dass Paulinus das 30. Lebensjahr erreicht hat. Der Einfall der Vandalen und Alanen ins römische Reich im Jahre 406/7 n. Chr.[23] und der Zug der Westgoten unter ihrem König Athaulf nach Gallien im Jahre 412/13 n. Chr.[24] bedeuten das Ende der Friedensperiode.[25]

---

12 Euch. 24ff.
13 Euch. 31ff.
14 Euch. 48f.; Stroheker 1970, 33f., 150ff;. Näf 1995, 70–76.
15 Moussy 1974, 12f. u. 16.
16 Euch. 48ff.
17 Euch. 60ff.
18 Euch. 77ff.
19 Euch. 119–131.
20 Euch. 131ff.
21 Euch. 143–180.
22 Euch. 177–180.
23 Euch. 234f.
24 Euch. 285.
25 Zur politischen Geschichte vgl. Stroheker 1970; Näf 1995.

Dadurch verliert Paulinus zunächst sein Haus und seine Besitzungen in Burdígala,[26] dann auch im nachbarlichen Vasates, der Heimat seines Großvaters.[27] Zudem wird Paulinus ohne sein Zutun von dem Ursupator Attalus zum comes privatarum largitionum ernannt,[28] ein – angesichts der Ohnmacht des Kaisers – bedeutungsloses Amt, aus dem ihm letztlich nur Nachteile erwachsen. In diese Zeit fallen auch der Tod des Vaters[29] und Spannungen im Verhältnis zu seiner Familie.[30] Als seine Söhne ihn gegen seinen Willen verlassen und er auch noch den Tod seiner Ehefrau und der engsten Angehörigen zu betrauern hat,[31] fasst Paulinus den Entschluss, sich mit seinen Sklaven fern seiner Heimat in Massilia niederzulassen, wo ihm ein winziger Familienbesitz geblieben war. Ein Stadthaus mit Garten und vier Morgen Land, das Wein und Obst trägt, aber nicht zum Ackerland taugt, sodass er, um die Kosten seines Haushaltes zu decken, Land hinzupachten muss.[32] Doch mit zunehmendem Alter und schwindender Sklavenzahl verschlechtert sich seine wirtschaftliche Lage. Daher nimmt Paulinus dankbar an, als ein Gote ihm den Kaufpreis für ein Landgut, das einst Paulinus gehört hatte, zukommen lässt. Diese Zuwendung ermöglicht ihm, „die alten Ruinen des gesunkenen Vermögens zu stützen und neue Schäden der ihm teuren Selbstachtung zu vermeiden."[33] Unter dem Eindruck dieser Erfahrung schließt sein Bericht mit überschwänglichem Dank an Gott.

Eine erste Prüfung dieser autobiographischen Notizen ergibt, dass sich das Leben des Paulinus bis zu den Einfällen der Fremdvölker nicht sonderlich von dem Lebensstil seiner Standesgenossen unterscheidet. Auch in dieser Zeit waren die Angehörigen des senatorischen Adels in erster Linie Großgrundbesitzer. Der Besitz dieser gesellschaftlichen Elite beschränkte sich im 4. und noch zu Beginn des 5. Jh. n. Chr. meist nicht auf ein einzelnes Land, sondern war über die verschiedensten Teile des römischen Reiches verstreut. Ammianus Marcellinus bemerkt diesbezüglich, dass außer dem Kaiser und der Kirche keiner solch ausgedehnte Liegenschaften besitze, die vom Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang reichten.[34] Nach Aussage des Paulinus ist auch er – selbst nach der Reichsteilung – sowohl im Westreich als auch im Ostreich begütert. In Griechenland sind die Besitzungen, die er durch das Erbe seiner Mutter erhalten hat, über mehrere Städte in Epirus verstreut und

26 Euch. 239f., 286–291, 309–323.
27 Euch. 328–405, 423.
28 Euch. 254–270, 295.
29 Euch. 236.
30 Euch. 248ff., 485ff, 498ff.
31 Euch. 493–497, 498, 515.
32 Euch. 520–535.
33 Euch. 575–582.
34 Amm. 14,6,10. Zur Bedeutung von Reichtum und Besitz für die Senatoren vgl. Stroheker 1970, 34ff., 41f.; Näf 1995, 42ff.

werden von zahlreichen coloni bebaut.[35] Dennoch scheint sich der Großteil seines Besitzes wohl in und um Burdigala konzentriert zu haben, denn Paulinus fühlt sich aller Habe beraubt, als er sein Haus dort verliert. Trotzdem bleibt ihm auch danach noch manches erhalten, wie er selbst schreibt. Im benachbarten Vasates, wohin er mit seiner Familie von Burdígala aus flieht, hat er ebenfalls Besitzungen. Als ihm diese schließlich auch genommen werden, bleibt ihm als einzige Habe und letzte Zuflucht das Stadthaus in Massilia.

Ein solcher, durch die Kriegswirren nun verlorener senatorischer Reichtum bildete die Grundlage für den ganz dem „otium cum dignitate" gewidmeten Lebensstil. Man lebte umgeben von zahlreichen Sklaven und pflegte die Unterhaltung, empfing und machte Besuche, ging ins Bad und unternahm Jagdausflüge. Nach den Worten des Ausonius genoss man die „süße Muße in der Zurückgezogenheit der Natur, wo Unwesentliches wesentlich wird, wo dir niemand die Zeit stiehlt und du nichts tust, was du nicht magst."[36]

Dieser senatorische Lebensstil wurde natürlich auch von Zeitgenossen kritisiert, insbesondere dann, wenn er mit einem Desinteresse an der Reichspolitik einherging.[37] Dies gilt auch für Paulinus. Obwohl sein Großvater und auch sein Vater im Reichsdienst die höchsten zivilen Ämter bekleidet hatten, verspürt er keinerlei politische Ambitionen. Wie er selbst schreibt, ist ihm nach der Erledigung seiner Pflichten als Gutsbesitzer die Ruhe des Privatmannes mehr als teuer. Diese Ruhe, so schreibt Paulinus, „mußte vor allem meinem Geist entsprechen, der Mittelmaß begehrte, das nahe dem Genuß und fern dem Ehrgeiz war: ein gefälliges Haus mit weiten Räumen, in den verschiedenen Jahreszeiten immer passend; ein reicher prangender Tisch, viele junge Diener, mannigfach Möbel zu verschiedenem Gebrauch; Silbergeschirr, das mehr durch den Wert als durch Gewicht hervorragt; Handwerker verschiedener Profession, die schnell einen Auftrag erfüllen; Ställe, die voller gepflegter Zugtiere sind und schöne Wagen für sicheres Reisen".[38] Diesem der Muße gewidmetem Leben entspricht es denn auch, dass Paulinus bei der Verwaltung seiner Güter nur auf Erhaltung bedacht ist und keinesfalls auf die Mehrung seiner Einkünfte.[39]

Fügt sich Paulinus mit derartigen Intentionen noch in die Gruppe ebenfalls nicht ambitionierter und daher kritikwürdiger Standesgenossen ein, so ist sein mangelndes Interesse an der Literatur, seine Unlust an Lektüre doch bemerkenswert. Denn die Geschlechter des gallischen Hochadels hielten als Hüter der römischen Tradition noch in der Mitte und am Ende des 5. Jh. am rhetorischen Bildungsideal fest.[40] Dass Paulinus nach der Genesung

35 Euch. 412–419.

36 Auson XVIII 6, 31ff. Vgl. Demandt 1989, 255.

37 Demandt 1989, 287.

38 Euch. 202ff.

39 Euch. 213f.

40 Zur sozialen Distinktion des Adels qua Bildung vgl. Näf 1995, 137.

seine Ausbildung nicht weiter fortsetzt, ist daher für die Wende vom 4. zum 5. Jh. ungewöhnlich und wohl nur auf seine schwere Erkrankung und die große Sorge seiner Eltern zurückzuführen.[41] Denn gerade der Besitz der klassischen Paideia bildete ein einigendes Band für die führenden Schichten und prägte deren Verhaltensnormen und Umgangsformen.[42]

Dagegen galt die Hingabe unseres Autors dem luxuriösen Lebensstil der römischen Adelswelt, wie er selbst freimütig gesteht. Eine Neigung, der er wohl vor allem durch die elterliche Schonung nach seiner Genesung nachgehen konnte. Dennoch beruhte seine Erziehung ganz auf der altrömischen Tradition seines Standes, wie er in der Erinnerung ausdrücklich vermerkt: Bis zu seinem 6. Lebensjahr unterrichteten die Eltern ihn, die wie die meisten ihrer senatorischen Standesgenossen Christen geworden waren, ohne jedoch mit den alten Traditionen zu brechen. Daher vermittelten sie ihrem Sohn vor allem auch die Verhaltensnormen altrömischer Sitten, den mos maiorum:[43] den Zusammenhalt der Familie, die Verehrung der Eltern,[44] die Wahrung des guten Rufes in der Gesellschaft[45] und die Vermeidung eines übertrieben auffälligen Lebensstiles[46] – Werte und Normen, die dann auch Paulinus' Leben Orientierung geben, und an die er sich hält.[47]

Entsprechen daher die Lebensformen und Verhaltensweisen des Paulinus insgesamt der ihm zugehörigen gesellschaftlichen Schicht seiner Zeit, so gilt dies ebenso für die Form des Erinnerns selbst, die seiner Autobiographie äußere Struktur verleiht: Paulinus verfasst seinen Lebensbericht nach dem linear-zeitlichen Konzept des Lebenslaufes, der durch von ihm als bedeutsam erlebte Zäsuren untergliedert wird: Im dritten Lebensjahr setzt nach Paulinus eigener Aussage sein Erinnerungsvermögen ein mit der Rückkehr der Familie nach Burdígala und dem Zusammentreffen mit seinem Großvater Ausonius. Mit dem 6. Lebensjahr beginnt der zweisprachige Unterricht. Kurz vor Vollendung seines 15. Lebensjahres erkrankt Paulinus schwer. Der Genesung folgen die zügellosen Jugendjahre. Die Heirat mit 20 Jahren beendet diese Zeit. Kurz vor Vollendung des 30. Lebensjahres wird der Tod des Vaters erlebt. Zur gleichen Zeit fallen die Vandalen und Alanen ins römische Gallien ein und plündern sein Haus. Im 45. Lebensjahr erfolgt dann als weiterer bedeutsamer Einschnitt Paulinus' Beichte und Rückkehr zu den Sakramenten.

41 Zu Paulinus' Autobiographie als Zeugnis für den Niedergang der Bildung in dieser Zeit vgl. Johnston 1975, 761–769.

42 Stroheker 1970, 30ff. Vgl insgesamt auch Brown 1995.

43 Rech, 1936; vgl. auch Meister 1967.

44 Euch. 220ff.

45 Euch. 87 ff; 218.

46 Euch. 216ff.

47 Vgl. auch Vogt 1980, 530.

Die Altersangaben, die die einzelnen Lebensabschnitte zeitlich präzisieren, entsprechen zugleich den in der Antike bekannten Einteilungen der Lebensaltersphasen, nämlich infantia (bis 5/6), pueritia (bis 15/16), adulescentia (bis 30) iuventa (bis 45) und senectus.[48] Selbstverständlich werden in dem Lebensbericht des Paulinus auch Geburt und Heirat als bedeutsame „Übergangsriten" erwähnt.[49] Dass Paulinus' Erinnerung sich unvermittelt innerhalb dieser Abschnitte vollzieht, macht deutlich, dass sein individueller, selektiver Zugang zur Vergangenheit zugleich kulturspezifisch, nämlich kollektiv bestimmt ist.[50] Dies betrifft zum einen die Denkform, die Ordnung des erzählten Geschehens,[51] zum anderen die Ereignisse selbst, die seine Sozialbiographie prägen.[52] Bezüglich der „Ordnung" des erzählten Geschehens ist zu betonen, dass in den antiken Reflexionen über die Abfolge der Lebensaltersphasen weder Frauen noch Sklaven einbezogen wurden.[53] Insofern ist die Form des Erinnerns bei Paulinus zugleich auch geschlechtsspezifisch bestimmt. Dabei wird vor allem der Tod des Vaters zeitgleich mit dem Ende der adulescentia als besonders einschneidend erlebt – vermutlich auch deshalb, weil er mit dem Einfall der Barbaren einhergeht. Doch spiegeln sich die Folgen dieses epochalen Ereignisses nur in der persönlichen Betroffenheit unseres Autors wider.

Das führt zu der Frage nach der Einstellung des Paulinus zum POLITISCHEN GESCHEHEN seiner Zeit.[54]

Obgleich die Familie dem hohen Adel Galliens angehört und Paulinus Vater und Großvater im Reichsdienst die höchsten zivilen Ämter bekleidet hatten, besitzt er selbst keinerlei politische Ambitionen. Auch die bedeutenden historischen Veränderungen seiner Zeit werden nur beiläufig vermerkt. So findet etwa die Einnahme Roms durch die Westgoten 410 n. Chr, ein Ereignis, das die Zeit bewegte, keine Erwähnung. Das ist insofern bemerkenswert, als Rom und die senatorische Laufbahn im Standesbewusstsein gerade der Angehörigen der gallischen Oberschicht eine hervorragende Rolle einnahmen.[55] Für Paulinus dagegen zählen nur die Geschehnisse in und um Burdigala und in Vasates, wo seine Besitzungen liegen. Dort wird er als Angehöriger der römischen Elite auch unfreiwillig in die Konflikte einbezogen. Obwohl Paulinus im „Eucharistikos" das römische Reich als sein Vaterland[56]

48 Eyben 1973; Stahlmann 1993.

49 Grundlegend Van Gennep 1960; Vivelo ²1995, 164ff.

50 Zur Erinnerung als eine gruppenbezogene „gesellschaftliche Konstruktion" vgl. Burke 1991, 289–304, bes. 291ff.; Oexle 1995, 23ff.

51 Schmidt 1991, 389.

52 Burke 1991, 290.

53 Stahlmann 1993, 208.

54 Zum Folgenden vgl.auch Kirsch 1989, 278f.

55 Stroheker 1970, 89f.; Näf 1995, 80f.

56 Euch. 311.

und die eindringenden Barbaren als Feinde bezeichnet,[57] hält ihn das nicht davon ab, mit dem Feind zu paktieren, um sich, seine Familie und die Besitzungen zu retten. Dabei gerät Paulinus sowohl in Burdígala als auch in Vasates zwischen die Fronten.[58] In Burdígala wird er als Einziger von gotischen Einquartierungen verschont. Dennoch plündern diese bei ihrem Abzug 414 n. Chr. sein Haus, während die Römer ihm als Gotenfreund alle Besitzungen rauben.[59] Auf ähnliche Weise verliert er in den folgenden Jahren auch seine Güter in Vasates. Obgleich er dort im selben Jahr durch ein waghalsiges Unternehmen, das eigentlich nur der Rettung der eigenen Familie galt, eine gotische Einnahme der Stadt verhindern kann,[60] ist er bei seinen gallorömischen Standesgenossen ganz offenbar als Gotenfreund in Erinnerung geblieben, so dass er auch dort seines Vermögens verlustig geht. Selbst seine Verwandten beteiligen sich an diersem Raub, wie er verbittert vermerkt.[61]

Das lenkt den Blick auf die MENSCHEN, die Paulinus nahe stehen.[62]

Wie sich seinem Bericht unschwer entnehmen lässt, steht im Zentrum seines tätigen Lebens die Sorge für seine *familia*: Eltern, Ehefrau und Kinder sowie die Dienerschaft und die Klienten. In einer streng hierarisch geordneten Gesellschaft, wie sie auch die römische Spätantike repräsentiert, besetzt Paulinus innerhalb seiner Familie nach dem Tod des Vaters die Führungsposition. Verantwortung und Fürsorgepflicht des pater familias sind zugleich Implikationen seiner sozialen, insbesondere geschlechtsspezifischen Rolle, die ihm Identität verleiht und Reputation verschafft. Diese patriarchalische Lebensauffassung spiegelt sich in seinen sozialen Nah- und Fernbeziehungen. Am nächsten stehen ihm die Eltern. Immer wieder erwähnt Paulinus ihre Liebe, ganz besonders die des Vaters, auch wenn ihn dieser gegen seinen Willen verheiratet,[63] was das Verhältnis keineswegs trübt, denn auch nach der Eheschließung verlebt Paulinus – wie er selbst berichtet[64] – den größten Teil des Jahres bei ihnen.

Die engste Bindung besteht jedoch zum Vater, der ihm Lehrer in der Kindheit und Jagdgenosse in der Jugend ist. Nach seiner Heirat ersetzt er ihm die gleichaltrigen Freunde

57 Euch. 235, 408.

58 Vgl. Kirsch 1989, 278f.

59 Vogt 1980, 531f.

60 Euch. 328–405. Der Umfang der Schilderung dieser Rettungsaktion nimmt mit 77 Versen einen erheblichen Teil der gesamten 616 Verse zählenden Autobiographie ein, was auf ein apologetisches Motiv verweist. Diese Anregung verdanke ich Herrn Prof. Dr. J. Hahn (Münster).

61 Euch. 426ff.

62 Zum folgenden auch Kirsch 1989, 280.

63 Sowohl nach heidnischer als auch christlicher Auffassung galt eine frühe Heirat als sicherste „Fessel" für die Jugend: Plut. mor. 13 E-14 A (de lib. ed. 1, 19); Ioh. Chrys. De inani gloria et de educandis a parentibus liberis 81 (51. 984–995). Vgl. Gärtner 1985, 426ff.

64 Euch. 223 ff.

und ist ihm daher Ratgeber und Gefährte zugleich. Sein Tod erfüllt Paulinus mit großem Schmerz, der weit größer ist als der zeitgleich erlittene Schaden durch plündernde Feinde, wie er bemerkt.[65]

Die Herzlichkeit, die aus Paulinus' Worten klingt, wenn er von seinem Vater spricht, kehrt bei keiner anderen Sozialbeziehung wieder. Doch ist dies durchaus verständlich. Denn in einer engen zwischenmenschlichen Beziehung ist der eine für den anderen ein Alter Ego, und was der eine über den anderen denkt, berührt denjenigen auch in der Vorstellung, die er von jenem und von sich selbst hat. Der Vater des Paulinus besaß als pater familias bis zu seinem Tod den höchsten Rang innerhalb der Familie.[66] Das mit dieser Führungsposition verknüpfte Selbstverständnis im Sinne der Geschlechteridentität berührte daher auch die Denk- und Empfindungsweisen seines Sohnes, dem sich der Vater als männlichen Spross der Familie und künftigen Träger der familialen Tradition besonders zuwandte – eine Zuwendung, die nach Paulinus' schwerer Krankheit ganz offenbar auch eine emotionale Komponente erfuhr. Dass der Vater seiner sozialen Funktion in höchstem Maß entsprach und seinem Sohn darüber hinaus aus Sorge um seine Gesundheit auch gefühlsmäßig verbunden war, sichert ihm dessen unbedingte Zuneigung. Von daher erscheint es höchst plausibel, dass das Verhältnis zwischen Paulinus und seinem Vater über eine konventionell vermittelte Eltern-Kind-Beziehung weit hinausging. Diese war nämlich zu dieser Zeit vor allem durch die Fürsorgepflicht und Vorbildfunktion der Eltern einerseits und die Gehorsamspflicht der Kinder andererseits gekennzeichnet.[67] Die Rolle des Vaters und sein Vorbild sind darum für Paulinus mit der Genese der eigenen Identität untrennbar verbunden. Im Eucharistikos wird dem Verhältnis zum Vater als Alter Ego daher der größte Raum gewidmet. Im Vergleich dazu ist die Beziehung des Paulinus zur Ehefrau und zu den beiden Söhnen von stark zurückhaltender Emotionalität gekennzeichnet.

Selbstverständlich ist diese patriarchalisch geprägt, wie auch die Beziehung zu den anderen Angehörigen in seinem Haushalt, nämlich seiner Tochter, seiner Mutter und Schwiegermutter. Sie finden im „Eucharistikos" kaum Erwähnung. Dass die Söhne ihn gegen seinen Willen verlassen und nach Burdígala zu den dort nun angesiedelten Goten zurückkehren, trifft Paulinus schwer, obgleich diese Enttäuschung, wie er notiert, dadurch gelindert wird, dass sie die Einnahmen aus dem dort verbliebenen Besitz freiwillig mit ihm teilen.[68] Der frühe Tod der Söhne wird daher von Paulinus ebenso betrauert wie der damit verknüpfte materielle Verlust.[69]

65 Euch. 240. Vgl. Saller 1991/2000; Rawson 1991/2000.
66 Zum Vater-Sohn-Verhältnis vgl. Eyben 1991/2000, 114–143.
67 Dazu vgl. insgesamt Nathan, 2000.
68 Euch. 498ff.
69 Euch. 506ff.

Wie in der Beziehung zu den Söhnen so ist auch im Verhältnis zur Ehefrau kaum Herzlichkeit zu erkennen. Immerhin fügt Paulinus sich gegen seine Überzeugung, als sie sich weigert, aus Angst vor der Seefahrt auf die Besitzungen nach Griechenland zurückzukehren.[70] Dort hätte Paulinus als reicher Großgrundbesitzer wieder seinen gewohnten Lebensstil aufnehmen können. Dass sich seine Gattin diesem – wie er schreibt – wohl begründetem Wunsch durch ihre Unbelehrbarkeit widersetzt, schmerzt ihn ebenso, wie dann ihr Tod, der nämlich gerade zu einer Zeit eintritt, als sie ihm hätte Tröstung im Alter sein können.[71] Wie die bittere Trauer um den Tod der Söhne so bemisst Paulinus auch das Ableben der Ehefrau an dem Schmerz über den damit zugleich verbundenen Verlust irdischer Güter. Nur der Tod des Vaters trifft ihn schwerer als der zeitgleich erlittene materielle Schaden.

Im „Eucharistikos" wird das Verhältnis des Autors zur Ehefrau und den gemeinsamen Kindern einzig durch konventionelle Pflichten und Haltungen bestimmt, nämlich die Söhne zu erziehen, die Tochter zu verheiraten[72] und die Ehefrau nicht zu verstoßen.[73] Indem Paulinus diesen Anforderungen nachkommt, entspricht er zugleich den traditionell geprägten Erwartungen an seine geschlechtsspezifisch bestimmte soziale Rolle, und daraus bezieht er Befriedigung. Gefühle sind hier nicht gefordert. Eine moralisierende Bewertung aus heutiger Sicht wäre daher nicht gerechtfertigt. Ehefrau und Kinder sind Implikationen seines Selbstverständnisses und dienen als solche seinen Interessen. Umgekehrt verlangt der hierarchisch normierte Verhaltenscodex von diesen Respekt und Gehorsam. Verweigern ihm Ehefrau und Söhne die schuldige pietas, reagiert Paulinus enttäuscht und nachtragend. Das gilt auch für fern stehende Verwandte. So ist Paulinus' Beziehung zu seinem Bruder nach dem Tod des Vaters aufgrund von Erbstreitigkeiten gespannt. Auch grollt er seinen Verwandten, die sich am Raub seiner Besitzungen in Vasates beteiligt hatten, obwohl ihm seine christliche Grundhaltung diesbezüglich im Alter Vergebung abverlangt.[74]

Von einer patriarchalen Fürsorge ist auch Paulinus' Verhältnis zu seinen Sklaven und Bediensteten gekennzeichnet, die allerdings auf einer völlig von ihm geschiedenen sozialen Ebene leben.[75] So spornt er die Arbeiter durch sein eigenes Beispiel an,[76] er zeigt sich aber denjenigen als strenger dominus, die ihm nicht gehorchen wollen.[77] Diesem Verhältnis ent-

---

70 Euch. 485–488.
71 Euch. 494–497.
72 Euch. 326.
73 Euch. 487f.
74 Euch. 428ff.
75 Kirsch 1989, 280f.
76 Euch. 192.
77 Euch. 193.

spricht es aber auch, dass er erleichtert ist, als bei der Flucht aus Burdígala seine weibliche Begleitung und Dienerschaft von den Goten unbehelligt bleiben.[78]

Das lenkt den Blick auf einen weiteren Aspekt, nämlich die Bedeutung der FRAU bzw. von FRAUEN im Leben unseres Autors.

Paulinus' Verhältnis zur Ehefrau erscheint im Eucharistikos nur im Zusammenhang der mit der Eheschließung verbundenen Pflichten, nämlich der Fürsorge und Zeugung ehelicher Nachkommenschaft.[79] Dass Gefühle keine oder nur eine untergeordnete Rolle spielen, entspricht jedoch ganz der Konvention. Ein diesbezüglicher Mangel wird daher von Paulinus ebensowenig als ungewöhnlich empfunden wie die Tatsache, dass er bis zum Tode seines Vaters den größten Teil des Jahres bei seinen Eltern verlebt. Auch hegt Paulinus keinerlei Groll darüber, dass er gegen seinen Willen verheiratet wurde. Das liegt wohl nicht nur daran, dass diese Heirat keinen Verzicht auf eine bestehende oder mögliche emotionale Verbindung zu einer anderen Frau bedeutete, sondern auch an seiner inneren Übereinstimmung mit den konventionellen Anforderungen an seine familiale Rolle. Und diese kommt in dem berechtigten Wunsch der Eltern nach Enkeln und ehelicher Zügelung sexueller Ambitionen zum Ausdruck. Nach Paulinus' eigenen Worten entspringt sein Unwillen, sich zu verheiraten, einzig dem Wunsch, seinen bisherigen Lebenswandel fortzusetzen. [80] Und dieser war nach seiner eigenen Aussage vor allem durch adoleszente Promiskuität geprägt.[81] Dabei hören wir keinmal von einer auch gefühlsmäßigen Bindung. Das mag vielleicht an Paulinus selbst liegen, aber auch und vor allem an der zu seiner Zeit gültigen Sichtweise von der körperlichen und geistigen Inferiorität der Frau gegenüber dem Mann,[82] einer Sichtweise, die eine gleichberechtigte Partnerschaft nach heutiger Vorstellung erschwerte, wenn nicht gar ausschloss. Die Verinnerlichung dieses traditionellen Denk- und Empfindungsmusters führt daher im „Eucharistikos" auch an keiner Stelle zu einer Infragestellung. Frauen dienen dem sinnlichen Vergnügen und der Komplettierung der sozialen Rolle des Ehegatten.[83]

Ein beredtes Zeugnis für das Verhältnis unseres Autors zum anderen Geschlecht bilden die Zeilen, in denen er sich rühmt, weder eine Frau gegen ihren Willen noch die Frau eines anderen jemals begehrt zu haben, auch habe er das Angebot freier Frauen gemieden.[84] Da-

78 Zusammenfassend Kirsch 1989, 280.; vgl. auch Saller 1992/2000.

79 Zum entscheidenden Kriterium der Fruchtbarkeit für die Beurteilung der Frau in der Antike vgl. z. B. Sanders 1938; Wickert-Micknat 1982, passim; Wagner 1982, passim; Demand 1994; Kunst 2000; Dierichs 2002, 165ff.

80 Euch. 176ff.

81 Euch.154ff.

82 Pomeroy 1985, 229; Gurevitch 1984.

83 Zur Problematik der Übertragung moderner Vorstellungen von ehelicher Liebe auf die Antike vgl. etwa Pomeroy 1997, 11.

84 Euch. 160ff.

mit entspricht Paulinus ganz dem strengen Verhaltenscodex seines Standes, nämlich – wie er selbst notiert – den gesellschaftlichen Ruf durch keinen Fehltritt oder eine rechtliche Anklage zu gefährden. Aus diesem Grund, so gesteht er freimütig, habe er sich zufrieden gegeben mit den Verführungen der Sklavinnen im eigenen Haushalt.[85] Dass ihm in dieser Zeit zwei Söhne geboren wurden, die bald darauf starben, will er nicht verschweigen.[86] Doch quält ihn das in der Erinnerung ganz offenbar ebensowenig wie die Inanspruchnahme sexueller Verfügbarkeit von Sklavinnen, denn – wie Paulinus schreibt – hätte ihm in dieser Zeit schwererer Schaden entstehen können, wenn ihn nicht damals schon die göttliche Vorsehung beschützt hätte.[87]

Die sexuelle Verfügbarkeit von Sklaven war nach den Quellenzeugnissen auch in dieser Zeit ein Aspekt der Machtgewalt des Dominus, die nicht eigentlich infrage gestellt wurde.[88] Insofern betrifft auch das Bekenntnis des Paulinus im „Eucharistikos" nur den seelischen Schaden, den er selbst genommen hatte, als er den Verführungen in der Jugend allzu sehr nachgab.

Was bedeutet daher RELIGIOSITÄT für Paulinus?

Aus dem Text lässt sich erschließen, dass Paulinus als Kind getauft wurde und seine Eltern Christen waren.[89] Doch tadelt er ihre Nachsicht, die aus Freude über seine Genesung ihn in seiner Jugend die trügerischen Leidenschaften der Welt genießen ließen, statt auf einen christgemäßen Lebenswandel zu dringen.[90] Indes fällt diese Wertung aus der Retrospektive. Er selbst nämlich, so zeigt sein Lebensbericht, erfreute sich durchaus dieser Vergnügungen und des Reichtums, der ihm von Kindheit an einen luxuriösen Lebensstil gestattete. Dass der Einfall der Vandalen und Alanen diesbezüglich einen Einbruch bedeutet, bedauert Paulinus noch im Nachhinein, wenn er schreibt: „O wenn doch eine längere Nutzung dieses Lebens uns geblieben wäre durch das freigebige Geschenk Christi."[91] Auch im Fortgang der Erzählung hört man immer wieder, wie sehr ihn materieller Verlust infolge der politischen Situation mit Schmerz erfüllt. Doch da sein „Eucharistikos" zugleich eine religiöse Lebensdeutung ist, die von dem Gefühl einer im Willen Gottes wurzelnden Ordnung durchdrungen ist, bewertet Paulinus sowohl die ihm in seinem Leben gewährten Wohltaten und Annehmlichkeiten als auch erlittene Verluste und Misserfolge als göttliche Vorsehungen.

Insgesamt kann man sich bei der Lektüre seines Textes nicht des Eindrucks erwehren, dass die Rückkehr zum Glauben in seinem 45. Lebensjahr vor allem der Schmälerung sei-

85 Euch. 166f.
86 Euch. 170–172.
87 Euch. 172ff.
88 Herrmann-Otto 1994, 256f., 262, 268. Vgl. auch Brown, 1994, 37.
89 Euch. 95; vgl. dazu Vogt 1980, 532.
90 Euch. 94–99.
91 Euch. 226ff.

nes irdischen Besitzes zu verdanken war. Zwar berichtet er, dass er zuvor schon einmal die Absicht hegte, nach klösterlichen Regeln zu leben,[92] wie es so viele seiner Zeitgenossen machten, doch kommt er von diesem Gedanken wieder ab, denn einem solch anspruchsvollen Ideal hätte er nicht genügen können.

Auch diese Einsicht verdankt Paulinus seinem Schöpfer, „denn Gott hat mich und meinen Charakter besser gekannt, besser für mich gesorgt als ich", schreibt er.[93] War in seiner Jugend die elterliche Nachsicht verantwortlich für seinen nicht christgemäßen Lebenswandel, so ist es nun Gott selbst, der ihn von einem Leben der Armut und Enthaltsamkeit abhält, das über seine Kräfte gegangen wäre.[94]

Erst im Alter, als Paulinus' Lebensumstände sich noch einmal verschlechtern und er einsam und verarmt fern seiner Heimat in Massilia lebt, kommt es zur Festigung seines Glaubens. Unbelastet von Besitz und Familie kann er nun das Leben eines conversus führen. Er lebt als Laie gemäß den klösterlichen Regeln. Die Quellen zeigen, dass sich in dieser Zeit die Zahl der conversi insgesamt vervielfacht. Ein berühmter Vertreter ist der gleichfalls aus Burdígala stammende Paulinus von Nola.[95] So wie für ihn bedeutete für viele dieser conversi die erneute Hinwendung zu Gott die freiwillige Aufgabe ihrer Positionen, ihres Vermögens und ihrer Heimat. Dies wird Paulinus nicht abverlangt. Und es ist fraglich, ob er einen solchen Verzicht auch hätte leisten können. Denn irdischer Besitz bedeutete ihm Zeit seines Lebens ungemein viel. Das Christsein des Paulinus hat nichts von der Konsequenz anderer namhafter conversi seiner Zeit. Doch er selbst bezeichnet sich als einen Mann von Mittelmaß.[96] Dennoch ist es erstaunlich, dass ihn sein Glaube offenbar zu keiner Zeit in seinem Leben dazu veranlasste, gegenüber sozial benachteiligten Gesellschaftsgruppen wie Arme, Witwen und Waisen Barmherzigkeit und Freigebigkeit zu üben oder das Verhältnis zu seinen Sklaven zu reflektieren. Die göttliche Vorsehung berührt auch kein einziges Mal das politische Geschehen seiner Zeit, sondern ist ganz allein auf ihn und seinen engsten Lebenskreis bezogen.[97] Daher wird im „Eucharistikos" die christliche Lebensdeutung als grundlegendes Raster allen glücklichen und misslichen Ereignissen und Lebensumständen unterlegt. Die christliche Lebensdeutung als durchgängiger Bezugsrahmen der Schilderung lässt jedoch die ursprüngliche Authentizität seiner Tagebuchaufzeichnungen, die dem „Eucharistikos" zugrunde lagen, für den Leser durchscheinen. Das vor allem erlaubt eine Deutung seiner Person.

---

92 Euch. 92–99, 456, 461f.
93 Euch. 451ff.
94 Vogt 1980, 532.
95 Näf 1995, 95ff.
96 Euch. 203.
97 Vogt 1980, 533.

Paulinus bezeichnet sich selbst als einen Durchschnittsmenschen.[98] Mag diese Bewertung auch der Bescheidenheit des Autors entspringen, so ist sie dennoch größtenteils zutreffend. Als männlicher Angehöriger des provinzialrömischen Adels Galliens ist sein Leben geprägt von den Pflichten und Aufgaben eines adligen Großgrundbesitzers, der für eine große familia zu sorgen hat. Diese Position ermöglicht ihm zugleich den wohl nicht übertriebenen, aber dennoch luxuriösen Lebensstil seines Standes, einen Lebensstil, der vor allem seinen Neigungen und seinem Geist entspricht.

Nach Paulinus' eigener Darstellung hat seine Persönlichkeit ihre Prägung insbesondere den Implikationen dieser Sozialbiographie zu verdanken. Als männlicher Spross einer reich begüterten Adelsfamilie erhält er zugleich eine an den altrömischen Wertekanon und dem Vorbild des Vaters orientierte Erziehung. Die Denk-, Empfindungs- und Handlungsweisen unseres Autors im Sinne seiner Geschlechterrolle und -identität entspringen insofern kulturell vermittelten Werten und Mustern, aber auch persönlichen Eigenschaften wie der Neigung zu Genuss und geistigem Mittelmaß, Eigenschaften, die dann in ihren Ausformungen auf den Kontext seiner Lebenswelt bezogen sind und die seine Individualität bestimmen; denn diese bemisst sich gerade auch an der Freiheit im Umgang mit den geltenden gesellschaftlichen Normen. Bei Paulinus zeigt sich dies vor allem an dem Mangel rhetorischer Bildung und dem fehlenden politischen Ehrgeiz, die ihn gerade in jungen Jahren von seinen Standesgenossen unterscheiden und die wohl als eine Folge seiner Neigung zum Genuss gefördert wurden. Dies gilt auch für seine mangelnde Entschlusskraft. Obgleich Paulinus unter dem Eindruck der großen politischen Umwälzungen seiner Zeit mehrfach überlegt, seine Situation grundlegend zu verändern, verbleibt er auf seinen gallischen Besitzungen und versucht, seinen Lebensstil fortzusetzen. Dass er sich dabei unbemerkt auch in innere Widersprüche begibt, hat er sowohl mit den Menschen seiner als auch anderer Zeiten gemeinsam, deren Handeln nicht immer ihrem Empfinden oder Denken entspricht.

Insofern ist Paulinus auch als Mensch greifbar. Daher ist es nur plausibel, wenn Freude und Glück, Schmerz und Leid als Empfindungen bei ihm dann aktualisiert werden, wenn sie Aspekte seines kulturell vermittelten Selbstverständnisses als Mann und seiner individuellen Veranlagung berühren. Und diese betreffen vor allem seinen Lebensstil, seine soziale Position und das Verhältnis zu den Menschen in seiner Umgebung.

Als Paulinus daher die Grundlagen seines Lebens entzogen werden durch den Verlust des Besitzes und seiner Angehörigen, empfindet er sein Leben nach seinen eigenen Worten wie eine ewige Verbannung.[99] In dieser Krise wird ihm der christliche Glaube zur Sinnstif-

98 Euch. 203: „mediocria desideranti."
99 Euch. 491.

tung, gerät ihm die Niederschrift des „Eucharistikos" zur Therapie. In dem Paulinus so das schwerste Schicksal, das ihn treffen konnte, erinnernd bewältigt, wird er jedoch zugleich zur historischen Person und für die Nachwelt als Exemplum greifbar.

LITERATURVERZEICHNIS

Editionen

Brandes 1888 = W. Brandes, CSEL XVI, Poetae christianae minores, Pars I, Vienne 1888, 263–334

Moussy 1974 = C. Moussy, Paulin de Pella. Poème d'action de grâces et prière (Sources Chrétiennes 209) Paris 1974

Vogt 1980 = J. Vogt, Der Lebensbericht des Paulinus von Pella, in: W. Eck/H. Galsterer/H. Wolff (Hg.), Studien zur antiken Sozialgeschichte, Köln/Wien 1980, 527–572 (mit Übers.)

Sekundärliteratur

von Albrecht ²1994 = M. von Albrecht, Geschichte der römischen Literatur, Bd. II, München ²1994

Assmann/Harth (Hg.) 1991 = , A.Assmann/D. Harth (Hg.), Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung, Frankfurt/Main 1991

Brown 1994 = P. Brown, Die Keuschheit der Engel: sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum, München 1994

Brown 1995 = P. Brown, Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem „christlichen Imperium", München 1995 (zuerst engl. 1992)

Burke 1991 = P. Burke, Geschichte als soziales Gedächtnis, in: Assmann/Harth (Hg.) 1991, 289–304

Demand 1994 = N. Demand, Birth, Death and Motherhood in Classical Greece, Baltimore/London 1994

Demandt 1989 = A. Demandt, Die Spätantike: römische Geschichte von Diokletian bis Iustinian; 284–565 n. Chr. (HAW III 6) München 1989

Dierichs 2002 = A. Dierichs, Von der Götter Geburt und der Frauen Niederkunft (Kulturgeschichte der antiken Welt 82) Mainz 2002

Dihle 1989 = A. Dihle, Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. Von Augustus bis Iustinian, München 1989

Dinzelbacher 1993 = P. Dinzelbacher (Hg.), Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1993

Eyben 1973 = E. Eyben, Die Einteilung des menschlichen Lebens im römischen Altertum, in: Rheinisches Museum 116 (1973) 150–190

Eyben 1991/2000 = E. Eyben, Fathers and Sons, in: Rawson 1991/2000, 114–143

Gärtner 1985 = M. Gärtner, Die Familienerziehung in der Alten Kirche: eine Untersuchung über die ersten 4 Jh. des Christentums mit e. Übers. u. e. Kommentar zu d. Schrift d. Johannes Chrysostomus über Geltungssucht und Kindererziehung (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 7) Köln/Wien 1985

Gourevitch 1984 = D. Gourevitch, Le mal d'être femme. La femme et la médicine dans la Rome antique, Paris 1984

Herrmann-Otto 1994 = E. Herrmann-Otto, Ex Ancilla Natus. Untersuchungen zu den „hausgeborenen" Sklaven und Sklavinnen im Westen des römischen Kaiserreiches (Forschungen zur antiken Sklaverei 24) Stuttgart 1994

Johnston 1975 = C. Johnston, Paulinus of Pella, in: HT 25 (1975) 761–769

Kirsch 1989 = W. Kirsch, Spätantike Dichtungen als Quelle zur Sozialgeschichte (Paulinus von Nola; Paulinus von Pella), in: Index 17 (1989) 275–282

Meister 1967 = K. Meister, Die Tugenden der Römer, in: H. Oppermann (Hg.), Römische Wertbegriffe, Darmstadt 1967, 1–22 (zuerst 1930)

Misch [4]1974 = G. Misch, Geschichte der Autobiographie, I 2, Frankfurt/Main [4]1974

Näf 1995 = B. Näf, Senatorisches Standesbewußtsein in spätrömischer Zeit, Freiburg/Schweiz 1995

Nathan 2000 = G. Nathan, The family in late antiquity: the rise of Christianity and the endurance of tradition, London 2000

Niedermeier 1919 = L. Niedermeier, Untersuchungen über die antike poetische Autobiographie, München 1919

Oexle 1995 = O. G. Oexle, Memoria als Kultur, in: O.G. Oexle (Hg.), Memoria als Kultur, Göttingen 1995, 9–78

Pomeroy 1997 = S.B. Pomeroy, Families in Classical and Hellenistic Greece. Representation and Realities, Oxford 1997

Rawson 1991/2000 = B. Rawson (Ed.), Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome, Oxford/New York 1991, repr. 2000

Rech 1936 = H. Rech, Mos maiorum, Marburg 1936

Sanders 1938 = H.A. Sanders, A Roman Marriage Contract, in: TAPhA (1938) 104–116

Scheer 2000 = T. Scheer, Forschungen über die Frau in der Antike. Ziele, Methoden, Perspektiven, in: Gymnasium 107 (2000) 123–172

Schmidt 1991 = S. J. Schmidt, Gedächtnis – Erzählen – Identität, in Assmann/Harth (Hg.) 1991, 378–397

Späth/ Wagner- Hasel 2000 = Th. Späth/B. Wagner – Hasel (Hg.), Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis, Stuttgart/Weimar 2000

Stahlmann 1993 = I. Stahlmann, Lebensalter. Antike, in: Dinzelbacher 1993, 208–215

Stroheker 1970 = K.F. Stroheker, Der senatorische Adel im spätantiken Gallien, Tübingen 1948, ND Darmstadt 1970

Van Gennep 1960 = A. van Gennep, The Rites of Passage, Chicago 1960 (zuerst 1908)

Vivelo [2]1995 = F. R. Vivelo, Handbuch der Kulturanthropologie, Stuttgart [2]1995

Wagner 1982 = B. Wagner, Zwischen Mythos und Realität. Die Frau in der griechischen Gesellschaft, Frankfurt/Main 1982

Wickert-Micknat 1982 = G. Wickert-Micknat, Die Frau (Archaeologia Homerica R) Göttingen 1982

Sabine M. E. Fick

„Denn auch Frauen … steigen in die Arena der Tugend hinab“[1]. Das Frauenbild in Theodorets Historia religiosa

Wahrscheinlich um das Jahr 444 n. Chr. verfasste Theodoret seine „Φιλόθεος ἱστορία ἢ ἀσχητιχὴ πολιτεία“ (= historia religiosa) bzw. wie er im Prolog formuliert: „Φιλόθεος ἱστορία“ oder „ἀσχητιχὴ πολιτεία“, es nenne die Schrift jeder, wie er wolle.[2] Auf einen bestimmten Titel hat sich der Autor nicht festgelegt, denn er bezeichnet dieses Werk auch noch als „τῶν μοναχῶν ἱστορία“ [3]oder nennt es in einem Brief „τῶν ἁγίων οἱ βίοι“[4] Theodoret hatte bereits seit etwas mehr als 20 Jahren das Amt des Bischofs der Diözese von Kyrrhos inne, als er diese „Lebensbeschreibungen“ aufzeichnete.[5] In der Schrift berichtet er in 28 unterschiedlich langen Kapiteln aus dem Leben und Wirken der Asketen, die zu seiner Zeit bzw. „kurz“ davor,[6] im – grob umrissen – syrischen Raum[7] „die hohe Tugend (φιλοσοφία) der früheren Heiligen nachgeahmt“[8] und in christlichen Kreisen einen besonderen Ruf erlangt hatten. Sein Interesse gilt dabei vor allem dem Gebiet um Antiocheia, jener syrischen Großstadt, in der Theodoret seine Kindheit verbracht hatte,[9] sowie dem

---

1 Theodoret, HR 9,12. Zitiert wird im Folgenden nach der Textausgabe mit französischer Übersetzung von Canivet/Leroy-Molinghen 1977 und 1979. Zur Problematik der Zählung der einzelnen Viten siehe Devos 1979, 319ff. Die auf Deutsch wiedergegebenen Textstellen folgen der Übersetzung von Gutberlet 1926.

2 Theodoret, HR Prol. 10. Zur Datierung der Historia religiosa siehe z. B. Opitz 1934, 1799; vor allem Canivet 1977, 32f. mit seiner überzeugenden Argumentation für das Jahr 444; ihm folgend Gribomont 1981, 45ff.; Young 1983, 51; Croke 1984, 72f.; Azéma 1991, 425; Leppin 1996a, 282; Leppin 1996b, 212f.; vgl. dagegen Price 1985, xivf., der sich für 440 ausspricht; oder Urbainczyk 2002, 32f., die sich innerhalb der 40-er Jahre d. 5. Jh.s nicht näher festlegt.

3 Theodoret, HR 17,11.

4 Theodoret, ep. 82. Zu Theodorets Briefverkehr siehe Azéma ²1982, 9ff.

5 In 2 Briefen aus dem Jahre 448 (ep. 80 und 81) schreibt Theodoret, dass er 25 Jahre lang Bischof war. Aus 2 weiteren Briefen (ep. 113 und 116), die er 449 geschrieben hat, erfahren wir, dass er das Bischofsamt nunmehr seit 26 Jahren bekleidet. Folglich ist er 423 zum Bischof geweiht worden.

6 Vgl. Theodoret, HR 1,1.

7 Zum Aufenthalts- bzw. Wirkungsort der einzelnen Asketen und Asketinnen siehe Tabelle 1; vgl. dazu auch Atlas zur Kirchengeschichte, Freiburg i. Br. 1971, 12 (Karte) und 17f. (Kommentar mit Bibliographie) sowie Canivet/Leroy-Molinghen 1977, 32ff.

8 Theodoret, HR Prol. 2.

9 Zu seinem Leben siehe z. B.: Oppitz 1934, 1791ff.; Canivet 1977, 37ff.; Smolak 1984, 239ff.; Azéma 1991, 418ff.; Urbainczyk 2002, 10ff.

Umland von Kyrrhos, dem späteren Wirkungsort des Autors. Erst gegen Ende der Historia religiosa erfährt der Leser in zwei weiteren Kapiteln auch von Frauen, die ein asketisches Leben führten.

Im folgenden Beitrag wird der Versuch unternommen, das „Frauenbild" in der Historia religiosa vor dem Hintergrund des „Männerbildes" zu charakterisieren. Zu diesem Zweck wird zunächst einmal an Hand einer Textanalyse der Frage nachgegangen, ob Theodoret in seinem Werk geschlechtsspezifische Formen der Askese beschreibt und wie der Autor insgesamt mit dem Phänomen weiblicher Asketen umgeht. In einem weiteren Schritt sollen die Darstellung und Funktion jener Frauen und Mädchen, die in den Viten der Asketen auftreten, untersucht werden. Abschließend sei noch hinterfragt, ob das Frauenbild, das Theodoret in seiner Historia religiosa präsentiert, aus der persönlichen Biographie des Verfassers erklärt werden kann.

1. DAS FRAUENBILD IN DER HISTORIA RELIGIOSA VOR DEM HINTERGRUND DES „MÄNNERBILDES"

Die in der Historia religiosa vorkommenden Frauen lassen sich formal in zwei Gruppen einteilen, nämlich in jene der Asketinnen, denen eine „Vita" gewidmet ist und in jene all der Frauen und Mädchen, die im Rahmen der Lebensbeschreibungen der Mönche eine meist nur knappe Erwähnung finden.

1.1. Asketinnen

Rein formal gesehen, stehen unter den in den einzelnen Kapitelüberschriften namentlich genannten Asketen und Asketinnen 30 Männern 3 Frauen gegenüber. Berücksichtigt man alle in der Historia religiosa mit Namen erwähnten Mönche, so verschiebt sich dieses Verhältnis zu Gunsten der Männer und zu Ungunsten der Frauen noch markant weiter.[10] Bemerkenswert ist, dass der Leser im ausführlichen Prolog mit keinem Wort davon erfährt, dass in dieser Schrift auch die Lebensart weiblicher Asketen zur Sprache kommen wird. An dieser Stelle widmet sich Theodoret ausschließlich den Männern. Er schreibt, wie schön es ist, „die Kämpfe der trefflichsten Männer und Tugendstreiter zu sehen". Er erklärt, warum er „das Leben gottseliger Männer" für die Nachwelt aufzeichnen will, und er berichtet von Männern, „welche in sterblichem und leidenschaftsfähigem Leibe Leidenschaftslosigkeit

10 Siehe Tabelle 1 (Männer, die nur in ihrer Funktion als Kleriker auftreten, werden in dieser Zusammenstellung nicht berücksichtigt).

gezeigt und mit der Natur der Engel gewetteifert" haben. „Männer also, die in unzähligen Mühen den Lebensweg gegangen, in Schweiß und Mühen den Körper gebändigt, die Lachen nicht kannten, sondern in Trauer und Tränen ihr ganzes Leben verbrachten, für sybaritische Lust das Fasten erachteten, für süßesten Schlaf die beschwerlichen Nachtwachen, für weiches Lager den harten Boden, für unermessliche und unfassbare Wonne die Beschäftigung mit Gebet und Psalmengesang" – Männer, „die alle Arten von Tugend in sich vereinigten".[11] Nicht ein einziges Mal wird im Prolog auch der Frauen gedacht. Dieser Umstand legt die Vermutung nahe, dass Theodoret ursprünglich gar nicht geplant hatte, in der Historia religiosa auch über weibliche Asketen zu berichten.

Dass es im syrischen Raum auch Frauen gab, „die sich wie die Männer am geistlichen Kampf" beteiligten[12] bzw. Frauen, „die das asketische Leben erwählt hatten",[13]erfährt der Leser erstmals im Rahmen von Wunderwirkungen der „heiligen" Männer Petros und Zenon. Dabei werden diese Frauen von Theodoret nur ganz beiläufig und pauschal erwähnt. Erst gegen Ende des Werkes widmet sich der Verfasser eingehender auch dem weiblichen Geschlecht. Im 29. Kapitel formuliert er einleitend: „Nachdem ich das Leben trefflichster Männer beschrieben, halte ich es für angemessen, auch der Frauen zu gedenken, die nicht weniger tapfer, vielleicht sogar tapferer gekämpft haben. Sie verdienen noch größeres Lob, da sie bei schwächerer Natur denselben Eifer wie die Männer zeigen und ihr Geschlecht von der ererbten Schmach der Stammmutter reinigen."[14] Daran anschließend wird dem Leser vom „gottgefälligen" Leben der Marana, Kyra und Domnina erzählt.

Bei allen drei Frauen betont Theodoret ihre Herkunft aus der sozialen Oberschicht.[15] Das ist auffallend, denn was die männlichen Asketen anbelangt, so erfährt der Leser nur zu wenigen unter ihnen etwas über ihre ursprüngliche soziale Stellung. Von den 65 namentlich genannten „heiligen" Männern macht Theodoret diesbezüglich in 55 Fällen keinerlei Angaben. Nur von 6 Mönchen berichtet er, dass sie einst den oberen Gesellschaftskreisen angehörten.[16] Drei weitere waren „im ländlichen Leben erzogen"[17] worden und über Abraames, den späteren Bischof, lesen wir, dass er „die griechische Sprache nicht verstand"[18] und daher zumindest nicht aus der griechisch sprechenden Oberschicht gestammt haben kann. Wenn nun Theodoret bei allen der von ihm behandelten Asketinnen ihre hohe soziale Stellung

---

11 HR Prol. 1f.; 7.
12 HR 9,12.
13 HR 12,6.
14 HR 29,1.
15 Zu den Stellen siehe Tabelle 1
16 nämlich Asterios, Markianos, Publios, Aphraates, Theodosios und Zenon; siehe dazu Tabelle 1.
17 Dies gilt für Makedonios Kritophagos, Maisymas und Symeon Stylites; siehe Tabelle 1.
18 HR 17,1; 6; 9; siehe auch Tabelle 1.

bzw. ihren Reichtum herausstellt, dann dürfte in ihre Lebensbeschreibungen das in der Hagiographie häufig auftretende Motiv der vornehmen, reichen Dame eingeflossen sein, die alles aufgibt, um Jesus Christus nachzufolgen.[19]

Weder Marana und Kyra noch Domnina haben sich, wie es dem Idealbild christlicher Heiligkeit entspräche, in die Einsamkeit der „Wüste" zurückgezogen.[20] Alle drei Frauen verblieben in der Nähe bzw. sogar innerhalb nicht asketisch lebender Gemeinschaften. Die beiden erstgenannten, zwei Schwestern aus Beroia, „die in ihren Kämpfen an Starkmut alle anderen übertroffen haben", lebten über vierzig Jahre auf einem kleinen ummauerten Platz vor der Stadt, „unter freiem Himmel" [21] Die „wundervolle" Domnina hielt sich in „einer kleinen Hütte aus Hirsehalmen" im Garten des Hauses ihrer Mutter auf.[22] Solch eine räumliche Anbindung an profane Siedlungen darf aber nicht als charakteristisch für Theodorets Darstellung des weiblichen Asketentums gewertet werden, denn auch „heilige" Männer lebten in Dörfern und Städten ohne – wie in der Vita des Asklepios ausdrücklich betont wird – „aus dem Verkehr mit der Menge Schaden zu nehmen".[23] Im Rahmen seines Berichtes über Wunderwirkungen des Maisymas schreibt Theodoret, dass man hieraus sehen könne, „wie wenig denen, welche die Askese pflegen, der Aufenthalt in Städten und Dörfern hinderlich ist". Sowohl dieses „göttliche Haupt" als auch „die Gefährten, welche nach seiner Weise dem Dienste Gottes obliegen, haben bewiesen, dass es möglich ist, auch in der Umgebung von Vielen zum Gipfel der Tugend zu gelangen".[24] Man dürfe nicht glauben, wird der Leser an anderer Stelle gewarnt, „die Tugend sei an einen Ort gebunden und nur die Wüste sei für die Hervorbringung solcher Gewächse geeignet". Auch „die bewohnte Erde" ist „nicht im geringsten dem Erwerb der asketischen Tugend hinderlich".[25]

Für ihre Dienerinnen, „die mit (Marana und Kyra) diese Lebensweise teilen wollten, ließen sie außerhalb des Geheges eine bescheidene Herberge bauen und hießen sie da einziehen. Durch ein kleines Fenster beobachten sie ihr Tun, ermuntern sie häufig zum Gebet

19 Zu diesem Topos vgl. Cameron 1989, 194f.; Coon 1997, 95ff.

20 Zu solchen „Sacred Models" vgl. Coon 1997, 15 ff.

21 HR 29,2; 6. Dieses zu zweit geführte asketische Leben unter Geschwistern kann nicht als Charakteristikum weiblichen Asketentums gewertet werden, denn auch die Asketen Eusebios und sein Bruder lebten gemeinsam in einer kleinen Zelle (HR 4,3). Somit ist Urbainczyks Feststellung (S. 109): „This couple is unusual in that they are siblings living together, there being no similar case among the male ascetics Theodoret describes" falsch.

22 HR 30,1.

23 HR 25,1; Ganz ähnlich in der Vita des Maris: „...noch der Verkehr mit der Menge befleckte die Schönheit seiner Seele..."(HR 20,2).

24 HR 14,5.

25 HR 4,1.

und entzünden in ihnen die Liebe Gottes."[26] Ähnliches wird über Publios berichtet, der für Gleichgesinnte in seiner Nähe „kleine Zellen" bauen ließ und alle ständig kontrollierte. Sogar „nachts kam er unverhofft an die Türe eines jeden; wenn er einen wach und Gott lobend fand, ging er schweigend vorüber, wenn er aber bemerkte, dass einer schlief, schlug er mit der Hand an die Türe, mit der Zunge aber tadelte er den Liegenden".[27]

Während der Pfingstzeit spricht Marana mit den Pilgerinnen, die zu ihnen kommen. „Das übrige Jahr verbringen sie in voller Abgeschiedenheit." Kyra „hat kein Mensch je sprechen hören".[28] Das Schweigen als eine Form der Askese wurde auch von Männern praktiziert. Akepsimas, zum Beispiel, verbrachte „sechzig Jahre, von niemandem gesehen, mit niemandem sprechend, sondern nur in sich schauend und Gott betrachtend".[29] Salamanes „sprach nie mit einem Menschen",[30] und Limnaios, der „wusste, wie leicht mit der Zunge gefehlt werde, machte sich ... völliges Schweigen zum Gesetz."[31]

Die beiden Frauen „schleppen Eisen, und das in solcher Last, dass es Kyra, die von schwächlicher Statur ist, bis zum Boden hinunterzieht und sie nicht imstande ist, den Körper aufzurichten." Theodoret berichtet, dass er selbst Augenzeuge jener „Eisenlast" war, „die kaum ein starker Mann zu tragen vermag... Der Nacken trägt ein Halseisen, die Hüften einen Gürtel. Auch die Hände und Füße haben ihren Teil."[32] Diese Form der Selbstkasteiung findet sich des Öfteren auch bei Asketen erwähnt. So legte sich der „wundervolle Eusebios" zu all den eigenen Eisen noch die des Agapitos und jene des Markianos auf.[33] Schwere Eisengewichte am Körper trugen auch Abba, Theodosios, Romanos, Jakobos und Johannes.[34] Alle diese Männer und Frauen folgten damit dem Ideal einer biblischen Gestalt, nämlich Jeremia.[35] Prinzipiell befürwortet Theodoret ein solches Verhalten. Er meint, wie er in Bezug auf Symeon Stylites formuliert, „dass der Herr oft solches zum Nutzen der Saumseligen veranstaltet hat. So hat er dem Isaias befohlen, ohne Kleider und Schuhe einherzugehen, dem Jeremias, ... ein hölzernes und eisernes Joch um den Hals zu legen" und vieles andere mehr.

26 HR 29,2.

27 HR 5,3; vgl. auch HR 10,4.

28 HR 29,3.

29 HR 15,1.

30 HR 19,1.

31 HR 22,2. Auch „der große Eusebios" lebte so lange „ohne mit jemand zu sprechen und ohne das Sonnenlicht zu schauen" bis ihn Ammianos „durch viele und liebevolle Bitten umstimmte" (HR 4,4).

32 HR 29,4f.

33 HR 3,19.

34 HR 4,12; 10,2; 10,8; 11,1; 21,8; 23,1. Symeon Stylites hatte sich, bevor er sich auf eine Säule zurückzog, mit einer zwanzig Ellen langen Eisenkette an einen großen Stein anschmieden lassen (HR 29, 4f.). Vgl. dagegen Polychronios, der das Tragen von Eisen aus Sorge, es könnten sich deshalb Gedanken des Stolzes einstellen, ablehnt (HR 24,6).

35 Jer 27.2; 28.10–14.

Dies alles befahl der Allherr, um diejenigen, welche Worten nicht Folge leisteten ..., durch wunderliches Schauspiel zu sammeln und zum Gehorsam gegen die Stimme Gottes geneigt zu machen ... Man kommt, um zu schauen, und geht fort mit dem göttlichen Wort im Herzen."[36] Trotzdem versuchte Theodoret in eindringlichen Mahnungen die beiden Asketinnen dazu zu überreden, die schwere Eisenlast abzulegen.[37] Das tat er wohl deshalb, weil er Frauen grundsätzlich eine „schwächere Natur" zuschrieb. Bei Männern, die solche Eisen trugen, versuchte Theodoret sie nur dann „durch fortgesetztes Zureden" dazu zu bringen, die Eisengewichte abzulegen, wenn sie ernstlich erkrankt waren. So gibt er seine diesbezüglichen Bemühungen bei einem Besuch des kranken Asketen Jakobos mit folgenden Worten wieder: „‚Jetzt', sagte ich, ‚mein Vater, tut das Fieber die Dienste des Eisens. Wenn dieses nachgelassen hat, dann werden wir dem Körper wieder die Last von Eisen auferlegen.'"[38]

Beide Frauen tragen „weite Mäntel, die den Rücken herunterfallen und peinlich die Füße bedecken und auf der Vorderseite bis zum Gürtel reichen und Gesicht, Nacken, Brust und Arme vollständig verhüllen".[39] Dieses sorgfältige Bedecken des Körpers erwähnt Theodoret nicht nur bei Frauen, sondern auch bei Männern. Baradatos, zum Beispiel, hat seinen Körper „ganz in ein Gewand von Fellen eingehüllt, nur um die Nase und den Mund hat er eine kleine Öffnung für den Odem gelassen, um die gemeinsame Luft einzuatmen, da es der menschlichen Natur sonst nicht möglich ist, zu leben".[40]

„Auch das Fasten des erhabenen Moses ahmten (Marana und Kyra) nach und verbrachten dreimal dieselbe Zeitspanne wie er ohne Nahrung, nach vierzig Tagen erst ein bescheidenes Mahl genießend. Desgleichen wetteiferten sie dreimal mit der Entsagung des göttlichen Daniel und harrten drei Wochen aus, ehe sie dem Körper Speise gestatteten."[41] Solch wochenlanges Fasten nach dem Vorbild biblischer Gestalten praktizierten aber nicht nur die beiden Frauen, sondern auch Symeon Stylites. Von ihm berichtet Theodoret, dass er wünschte, „es den göttlichen Männern Moses und Elias gleich zu tun und vierzig Tage ohne Speise auszuharren". Dass Symeon dazu imstande war, wird von Theodoret als „großes Wunder" bezeichnet, [42] während er die gleiche Leistung von Marana und Kyra ohne jeden weiteren Kommentar berichtet.

„Im Verlangen, die heiligen Orte der heilbringenden Leiden Christi zu sehen", reisten die beiden Frauen nach Jerusalem. „Auch das Heiligtum der siegreichen Thekla in Isaurien

36 HR 26,12.
37 HR 29, 5.
38 HR 21,8.
39 HR 29,4. Auch Domnina ist sorgfältig in einen Mantel gehüllt (HR 30,2).
40 HR 27,3.
41 HR 29,7.
42 HR 26,7f.

begehrten sie zu besuchen, um den Brand der göttlichen Liebe von allen Enden her anzuzünden."[43] Pilgerreisen unternahmen auch Julianos, Symeon der Ältere und viele andere Asketen zum Berg Sinai, „wo Moses Gott zu schauen gewürdigt wurde".[44] Von Petros berichtet Theodoret, dass er sich nach Palästina begab.[45]

Die „wundervolle" Domnina wählte sich als Vorbild für ihre Lebensführung einen Mann, nämlich den berühmten Asketen Maron.[46] Über diese Frau berichtet uns Theodoret, dass sie „mit ständigen Tränen nicht nur ihre Wangen", sondern auch ihr Gewand „benetzt". „Sie spricht sehr leise und undeutlich, die Worte immer mit Tränen begleitend." Sie „weint und jammert und seufzt, wie Menschen die in äußerster Seelennot leben. Die heiße Liebe zu Gott presst diese Tränen aus ..."[47] Aber nicht einmal solch fortwährendes Weinen darf als charakteristisch für die in der Historia religiosa beschriebenen Asketinnen gewertet werden, denn in Theodorets Lebensbeschreibungen weinen auch Männer. Schon im Prolog der Schrift erfahren wir von Männern, die „in Trauer und Tränen ihr ganzes Leben verbrachten".[48] Abraham, ein in der Wüste lebender Greis, vergoss „beständig reichliche Tränen der Zerknirschung".[49] Dem Agrippa „netzten sich fortwährend die Wangen mit Tränen",[50] und auch Theodotos weinte „Tag und Nacht".[51]

„Gegen die Zeit des Hahnenschreis" und am Abend geht Domnina „in die nahe Kirche". „Sie ist überzeugt, dass der Gott geweihte Ort verehrungswürdiger als jeder andere ist und belehrt so auch ihre Umgebung."[52] Unter den Asketen berichtet Theodoret von Zenon, dass er regelmäßig den Gottesdienst besuchte: „Obgleich er so großen Reichtum der Tugend besaß, kam er ... jeden Sonntag mit der Menge zur Kirche Gottes, hörte das göttliche Wort an (und) lieh sein Ohr den Lehrern ..."[53]

Domnina hüllt ihren Körper in eine „härene Gewandung",[54] das heißt, sie trägt ein Kleidungsstück, das aus Tierhaaren bzw. Fell angefertigt wurde. Diese Form der Bekleidung

43 HR 29,7.
44 HR 2,13; 6,7ff.
45 HR 9,2.
46 HR 30,1; zu Maron siehe dessen Vita: HR 16.
47 HR 30,1f.
48 HR Prol. 7.
49 HR 3,17.
50 HR 4,8.
51 HR 5,7. Siehe auch die Vita des Julianos, von dem Theodoret berichtet, dass er „den Boden mit seinen in den Sand rinnenden Tränen benetzte" (HR 2,7). Absolut unverständlich ist die Feststellung von Theresa Urbainczyk: „Tears do occur in the Religious History, but they are only shed by women." (Urbainczyk 2002, 110). Man braucht nur den Prolog gelesen zu haben, um zu wissen, dass in der Historia religiosa auch Männer weinen.
52 HR 30,1.
53 HR 12,5.
54 HR 30,1.

teilt sie mit männlichen Asketen wie beispielsweise Jakobos und Maris, deren Kleidung aus den rauesten Ziegenhaaren gemacht war,[55] oder mit Eusebios, der seinen Körper mit einem Gewand aus Fellen bedeckte.[56] Sie alle, Männer wie Frauen, folgten damit dem Ideal biblischer Gestalten, nämlich „Elias und Johannes und ihresgleichen ..., die in Schafspelzen, in Ziegenfellen umhergingen, in Dürftigkeit, ... in Wüsten herumirrend, auf Bergen, in Höhlen und Klüften der Erde".[57]

Theodoret beschreibt Domninas Körper als ausgezehrt, „halb erstorben". „Eine Haut, dünn wie Gewebe, legt sich um die zarten Knochen, da Fett und Fleisch durch die Abhärtungen aufgezehrt sind."[58] Ähnliche Berichte über den körperlichen Zustand bringt Theodoret auch in den Lebensbeschreibungen der Männer. So erfahren wir über Eusebios, dass „alle Glieder seines Körpers wie ausgedörrt" waren. Sein Leib war so sehr ausgezehrt, „dass der Gürtel nicht mehr auf den Hüften blieb, sondern herunterfiel; denn nichts hätte ihn halten können. Gesäß wie Hüftknochen waren geschwunden."[59] Von Romanos entwirft er das Bild eines Greises „mit abgezehrtem Körper".[60]

Domnina versorgt „nach Kräften" sowohl Asketen als auch „die Pilger, welche sie besuchen. Diese heißt sie beim Hirten des Dorfes Herberge nehmen, all das Nötige hierfür ihm überweisend. Denn es steht ihr das Vermögen der Mutter und der Brüder zur Verfügung, das durch sie Segen empfängt." Auch Theodoret schickte sie jedes Mal, wenn er in diese Gegend kam, Brot, Obst und aufgeweichte Linsen.[61] Aber nicht einmal dieses Sorgen für das Wohlergehen anderer kann als ein vorwiegend für Asketinnen charakteristisches Verhalten gewertet werden,[62] denn auch Basilios „glänzte besonders ... in dem göttlichen Werk der Gastfreundschaft".[63] In der Vita des Abraames berichtet Theodoret, dass für „ankommende Fremde" ein Bett bereit stand. „Es wurde feines, auserlesenes Brot aufgetragen und duftender Wein und Fische und Gemüse und alles Übrige, was dazugehört. Er setzte sich selbst zu ihnen ..., reichte jedem Gaste von den vorgesetzten Speisen, gab ihnen den Becher in die

55 HR 1,2; 7; 20,3; vgl. auch HR 10,2 und 11,1.

56 HR 18,1.

57 HR 3,1; vgl. Hebr 11.37f.

58 HR 30,2.

59 HR 18,1. Siehe auch die Beschreibung des Eremiten, den Symeon der Ältere auf seiner Pilgerreise zum Berg Sinai trifft (HR 6,9).

60 HR 11,3.

61 HR 30,3. In dieser Passage nennt Theodoret als Heimat Domninas die „Gegend, die südlich von unserem Lande liegt". Wenn hier Theodoret in Provinzgrenzen denkt, dann würde sich der Aufenthaltsort dieser Asketin südlich der Euphratensis und damit irgendwo in der Provinz Syria I befinden.

62 Auch im Zusammenhang mit dieser Stelle präsentiert Urbainczyk 2002, 109 falsche Aussagen: „although she provides others with food and provisions. Again this is different from the men, who are fed by others".

63 HR 3,20.

Hand und feuerte sie zum Trinken an und ahmte so den Patriarchen gleichen Namens nach, der die Fremden bediente, selbst aber nicht mitspeiste."[64] Die Tugend der Gastfreundschaft betont Theodoret auch bei Publios, Theodosios, Maisymas und Zebinas. [65]

Am Ende seines Berichtes über Asketinnen vermerkt Theodoret noch: „Auch das Leben anderer Frauen, welche sie (Domnina) oder die vorher erwähnten Streiterinnen (Marana und Kyra) nachahmen, verdiente der Aufzeichnung. Viele haben das Einsiedlerleben erwählt. Andere ziehen das Leben in Gesellschaft vor, sodass zweihundertfünfzig oder mehr oder weniger zusammenleben, dieselbe Nahrung genießen, auf Binsenmatten schlafen, ihre Hände mit Wollarbeiten beschäftigen, die Zunge aber dem Lobe Gottes widmen."[66] „Viele Kampfplätze der Frömmigkeit gibt es, von Männern und von Frauen ..."[67]

Einzelne Elemente in der Beschreibung des asketischen Lebens von Frauen, wie der Verbleib in der Nähe bzw. innerhalb profaner Siedlungen, der regelmäßige Kirchgang, das sorgfältige Bedecken des Körpers oder dauerndes Weinen, die auf den ersten Blick als „typisch weiblich" erscheinen mögen, erweisen sich durch einen Vergleich mit den Darstellungen der Männer als für beide Geschlechter berichtet.[68] Theodoret erzählt von unterschiedlichsten Arten männlichen Asketentums. In diesen breiten Rahmen fügen sich die Verhaltensweisen der „Streiterinnen" Gottes nahtlos ein, so dass keine Form der Askese erkennbar wäre, die man als charakteristisch für Frauen bezeichnen könnte. Damit wird es auch verständlich, dass eine Frau nicht, wie zu erwarten wäre, einer Heiligen nacheifert, sondern sich als Vorbild einen Mann wählt. Dieses Ergebnis einer Textanalyse, aufgrund derer sich in der Historia religiosa keine geschlechtsspezifischen Formen eines im christlichen Sinne tugendreichen Lebens nachweisen lassen, deckt sich mit der Aussage Theodorets, dass Gott „keinen Unterschied zwischen männlichem und weiblichem Geschlecht macht; die Tugend nicht auf zwei Klassen von Menschen verteilt." Das ist, wie er es formuliert, „ein Unterschied der Leiber, nicht der Seelen."[69]

Umso bemerkenswerter ist es, dass in Theodorets Darstellung einerseits der Asketinnen und andererseits der Asketen dennoch zwei deutliche Unterschiede zu Tage treten: Von keiner der drei Frauen berichtet der Verfasser nämlich irgendwelche Wunderwirkungen. Im

64 HR 17,7; vgl. Gen 18,1–8.

65 HR 5,2; 10,4; 14,2; 24,2.

66 HR 30,4.

67 HR 30,6.

68 Vgl. dagegen Urbainczyk 2002, 108, die zu folgendem, höchst erstaunlichem Ergebnis ihrer Beschäftigung mit der Historia religiosa kommt: „and in essence the only difference between these holy women and their male counterparts is that no man is ever portrayed as weeping, although tears are apparently characteristic of the asceticism of this area".

69 HR 30,5.

Gegensatz dazu erfahren wir dass 22 der 68 Männer diese „Gnade" besaßen, die Gott nach den Mühen der Einzelnen bemisst;[70] zwei der Männer, Abraames und Zebinas, erlangten diese Gabe allerdings erst nach ihrem Tod.[71] Wundererzählungen ranken sich naturgemäß vor allem um bereits verstorbene „Heilige". Trotzdem schreibt Theodoret auch manchen jener Asketen Wunder zu, die zur Zeit der Entstehung dieser Schrift noch am Leben waren. Der zweite Unterschied ist der, dass Theodoret keine seiner Asketinnen als „heilig" charakterisiert, während er die männlichen Asketen schon auf den ersten Seiten der Historia religiosa mehrmals pauschal als „Heilige" bezeichnet.[72] Dies zeigt, dass es für Theodoret, trotz seines Lobes der Frauen und entgegen seiner diesbezüglichen Aussage, unterschwellig doch „zwei Klassen" des Asketentums gab, nämlich die der „heiligen" Männer und die der „tugendhaften" Frauen.

Theodorets Historia religiosa steht in der Tradition der christlichen Biographien. Sie gehört – so wie die „Historia Monachorum in Aegypto" des Rufinus oder die „Historia Lausiaca" des Palladios – zur Gattung der Sammlungen von Erzählungen über das Leben und Wirken heiliger Männer und Frauen(?) in einer bestimmten Region. Während wir von Rufinus zu den Frauen nicht mehr erfahren, als dass im frühen 5. Jahrhundert 20 000 Nonnen in Oxyrhynchus lebten,[73] widmet Palladios ihnen 19 seiner insgesamt 71 Lebensbeschreibungen. Allerdings befinden sich darunter auch „Negativbeispiele" wie „die geizige Jungfrau", „die gefallene Jungfrau" oder „die gefallene Nonne".[74] Da Rufinus in seiner Schrift Asketinnen mehr oder weniger ausklammert, bietet sich innerhalb dieser speziellen Gattung der Biographien als Vergleich zu Theodoret eigentlich nur Palladios an.[75]

So wie Theodoret übte auch Palladios schon ungefähr zwei Jahrzehnte lang das Amt eines Bischofs aus, als er diese Schrift verfasste.[76] Was den Stellenwert anbelangt, den er den Frauen in seinem Werk einräumt, so fällt auf, dass er, im Gegensatz zu Theodoret, bereits im Vorwort ankündigt, auch von ihnen zu berichten. Schon in den ersten Zeilen erfährt der Leser: „In diesem Buche steht geschrieben die Tugendübung und wunderbare Lebensart der seligen und heiligen Wüstenväter, ... auch der ehrwürdigen Frauen und der hochberühmten, vom Geiste Gottes getriebenen Mütter, die mit wahrhaft männlichem

---

70 Siehe HR, Prol. 5; 10; 13,19. Vgl. dazu Ritter 1972, 153ff. und Koch 1974, besonders 199.

71 Siehe dazu Tabelle 1

72 Z. B. HR, Prol. 4; 9; 1,1.

73 Rufinus, HM 5,6.

74 Palladios, Historia Lausiaca (hrsg. von C. Butler (2 Bde) 1898 und 1904; in deutscher Übersetzung von St. Krottenthaler 1912), 6; 28; 69. Bei Kapitel 54 dürfte es sich um einen späteren Nachtrag handeln, so dass man eigentlich nur von 70 Lebensbeschreibungen sprechen kann, von denen 18 Frauen gewidmet sind.

75 Vgl. dazu Elm 1994, 312ff.

76 Zu Palladios und seiner Historia Lausiaca siehe mit weiteren Literaturangaben Hunt 1973, 456ff.; Buck 1976, 292ff.; Heussi/Kurfess 1983, 203f.; Pollmann 1997, 496f.

Mute den Kampfpreis strenger Tugendübung errangen, wird gedacht ..." Weiters berichtet er, dass er jeweils „in kurzem Abriss ... die herrlichsten Taten und Wunderzeichen ... nicht allein der hochberühmten Männer ... sondern auch der seligen Frauen, ... die auf hoher Tugendstufe standen", also „der Streiter Christi beiderlei Geschlechts" beschrieben hat.[77] Zudem erscheint in seiner „Historia" eine Asketin, nämlich Piamun, der er sowohl die Gabe der Prophetie als auch der Wunderwirkung zuschreibt. [78] Eine andere seiner Frauengestalten, nämlich Olympias, charakterisiert er als „heilig".[79] Außerdem werden von ihm die Lebensbeschreibungen der „ehrwürdigen Frauen" nicht – wie bei Theodoret – an den Schluss der Schrift verbannt, sondern sind vom Anfang bis zum Ende des Werkes zwischen die Männer-Viten eingestreut.

Diese Unterschiede im Umgang mit dem Phänomen weiblicher Asketen in den Schriften der beiden Bischöfe verstärkt den Eindruck, dass sich Theodorets Interessen ganz auf die heiligen Männer konzentrierten, dass er über Asketinnen eigentlich nur der Vollständigkeit halber berichtet, und dass die tugendhaften Frauen für seine Intentionen von untergeordneter Bedeutung waren.

1.2. Frauen und Mädchen in den Lebensbeschreibungen der „heiligen Männer"

Viele der Frauen oder Mädchen, die in der Historia religiosa innerhalb der Lebensbeschreibungen der „heiligen" Männer vorkommen, treten im Rahmen von Erzählungen über Wunderheilungen auf. Dabei gestalten sich der jeweilige Schweregrad des Leidens und damit das Ausmaß des Wunders recht unterschiedlich. Die Gattin des *Comes Orientis* Pergamios wird beispielsweise von einem unheilbaren Augenleiden durch Petros befreit.[80] Zahlreichen unfruchtbaren Frauen „erflehte" Romanos „Kindersegen".[81] Mit dem gleichen Problem wandte sich auch „die Königin der Ismaeliten" erfolgreich an Symeon Stylites.[82] Makedonios Kritophagos heilte die Gemahlin eines reichen Mannes von ihrer Esssucht, „einem Übel, welches die einen für das Werk des Teufels, andere für eine körperliche Krankheit hielten".[83] Er half auch einer vornehmen und sehr reichen Dame namens Astrion, die mit Avodianos, einem Mitglied der Kurie verheiratet war. Diese Frau hatte nämlich „den

77 Palladios, HL, Prol.

78 Palladios, HL 31.

79 Von der „heiligen Olympias" spricht Palladios in der Vita der jüngeren Melania (HL 61). Zu Olympias siehe Synek 1994, 173ff.

80 HR 9,5; zu Pergamios siehe Canivet/Leroy-Molinghen 1977, 415, Anm. 1.

81 HR 11,4.

82 HR 26,21.

83 HR 13,9.

Verstand verloren, erkannte von ihren Angehörigen niemanden mehr und verweigerte Speise und Trank". Aber „der Mann Gottes" befreite sie von diesem Leiden mit gesegnetem Wasser und einem Gebet.[84] Markianos, Sabinos und Makedonios Kritophagos befreiten Mädchen, zumeist Angehörige der Oberschicht, von Dämonen, die von ihnen Besitz ergriffen hatten.[85] Eine weitere Dame aus den höheren Gesellschaftskreisen ist insofern in eine Wunderheilung involviert als dass sie „die Sunamitin nachahmend" ihren kleinen, sterbenskranken Sohn auf einem Maultier zu Maisymas brachte, der das Kind kraft seiner „großen Wundergaben" der Mutter gesund zurückgeben konnte.[86]

All diese Erzählungen über wunderbare Heilungen von Krankheit oder Besessenheit sind nach biblischem Vorbild konstruiert.[87] Die darin vorkommenden Frauen und Mädchen sind nur ein Bestandteil topischer Geschichten, die dazu dienen, das „Maß der Gnadengaben" der einzelnen Asketen dem Leser vor Augen zu führen. Aus diesem Grund bleiben diese weiblichen Gestalten fast immer namenlos. Denn was Theodoret hier zeigen will, sind die „Leistungen" der Asketen und nicht Leiden und Genesung im Leben historischer Frauen. Aber auch wenn der Bischof kaum einmal einen Namen nennt, so betont er andererseits wieder und wieder die hohe soziale Stellung dieser Frauengestalten. Mit dieser Taktik steigert er die Bedeutung der heiligen Männer noch weiter, denn wenn nicht nur „Frauen aus dem Volk" mit Anliegen zu den Asketen kamen, sondern sogar Angehörige der höchsten Kreise sich vertrauensvoll an sie wandten, so war das ein weiterer nicht zu unterschätzender Gewinn für das Ansehen der betreffenden Asketen in der Öffentlichkeit. Diesem Zweck dienen auch die Erzählung von der Gemahlin des „Perserkönigs", die von Symeon Stylites ein Fläschchen mit gesegnetem Öl erbat und „dieses als das größte Geschenk entgegengenommen" hat,[88] sowie die Geschichte, in der „der Chor der kaiserlichen Damen" die Hände und Knie des Abraames umfasste; „und sie trugen ihm ihre Bitten vor, einem Mann, der die griechische Sprache gar nicht verstand".[89]

Diese Funktion vieler Frauen und Mädchen als namenloses, aber gesellschaftlich hochrangiges Objekt in Berichten über Wunderheilungen ist jedoch kein Charakteristikum des „Frauenbildes" in der Historia religiosa, denn Männer oder Knaben werden dem gleichen

---

84 HR 13,13.

85 HR 3,9; 3,22; 13,10. Merkwürdig ist die Geschichte von der an Brustkrebs erkrankten Nonne, denn Theodoret berichtet hier von keiner Wunderheilung, sondern nur davon, dass Petros ihr durch seine „heilige Stimme" die Schmerzen nehmen konnte. Zu diesem Zweck kam er mehrmals zu der schwer kranken Frau, und nach ihrem Ableben „gab er ihr das letzte Geleit" (HR 9,13).

86 HR 14,3; vgl. 2 Kg 4,20ff.

87 vgl. dazu Canivet 1961, 265f.; Adnes/Canivet 1967, 53ff.; 149ff.; Canivet 1977, 276ff.; Krueger 1997, 393ff.

88 HR 26,20.

89 HR 17,9. Vgl. dagegen die „blass" bleibende Erklärung dieses Phänomens bei Urbainczyk 2002, 105f.

Zweck in ähnlichem Ausmaß dienstbar gemacht. Dabei bleiben auch sie, so wie fast alle Frauengestalten, ohne einen näher bestimmenden Eigennamen.[90]

Abgesehen von solchen Spontanheilungen kraft der Charismata der Asketen, werden auch Wunderwirkungen allgemeinerer Natur geschildert, in die Frauen oder Mädchen involviert sind. So berichtet Theodoret von einer „wohlhabenden" Frau, die Julianos und seine Weggefährten, die sich auf der Reise nach Antiocheia befanden, in ihr Haus bat, weil es bereits Abend wurde. Während die „wundervolle" Frau „die Gastfreundschaft der Sara nachahmend" die heiligen Männer bediente, fiel ihr siebenjähriger Sohn in den Brunnen. Die Mutter aber nahm sich nicht die Zeit, das Kind zu retten, sondern legte einen Deckel auf den Brunnen und kümmerte sich weiter um die Bewirtung der Asketen.[91]

Diese Geschichte ist ein „Lobgesang" auf das Ideal der Gastfreundschaft. Dabei hat Theodoret eine Erzählung aus dem Alten Testament, in der das Wohlergehen von Gastfreunden über das Leben der eigenen Kinder gestellt wird,[92] in eine neue Form gekleidet. In seiner Version erscheint dabei als Protagonist statt einem Mann eine Frau, und ihr nach solchen Grundsätzen tugendhaftes Verhalten wird durch ein Wunder, das Julianos wirkte, belohnt: Der Knabe saß nämlich während der ganzen Zeit, die er im Brunnen verbrachte, wie von Julianos gehalten, unbeschadet auf der Wasseroberfläche.

Gleichfalls ein Produkt biblischer Topos-Tradition ist die Erzählung von den „gottlosen" persischen Mädchen: Der „große Jakobos" kam einst im Sasanidenreich an einer Quelle vorbei, bei der einige Mädchen mit dem Waschen der Wäsche beschäftigt waren, indem sie schmutzige Kleidung mit ihren Füßen im Wasser sauber traten. „Sie zeigten keine Scheu …, sondern alle Scham von sich werfend, sahen sie mit frecher Stirn und kecken Augen den Gottesmann an; verhüllten weder ihr Haupt noch ließen sie die hochgeschürzten Kleider herab. Darüber aufgebracht und um … die Macht Gottes zu zeigen", verfluchte Jakobos die Mädchen und strafte sie mit vorzeitigem Ergrauen ihrer Haare. Theodoret befürwortet diese Vorgangsweise und lobt darüber hinaus die Sanftmut des Asketen, weil er diese „schamlosen Mädchen" nicht – „wie der große Elisäus" – „blutdürstigen Bären übergeben hat".[93] Theodoret nennt hier selbst die Vorlage für seine Geschichte. Es ist die Erzählung aus dem Alten Testament, in der Elischa von kleinen Buben verspottet wird, woraufhin er die Kinder verflucht. „Da kamen zwei Bärinnen aus dem Wald und zerrissen zweiundvierzig von den Knaben."[94]

90 Siehe Tabelle 2.

91 HR 2,17.

92 Gen 19,1–9.

93 HR 1,4f.

94 2 Kön. 2,23f.

Anhand dieser beiden Beispiele sei grundsätzlich die Vorgangsweise Theodorets aufgezeigt: Als Vorlage für seine „Berichte" von Wunderheilungen und anderen Wunderwirkungen der Asketen verwendet er Erzählungen aus dem Alten und Neuen Testament und kleidet sie in eine frische, seiner Zeit und Umwelt angepasste Form. Dabei ändert er gelegentlich – wie die beiden Beispiele zeigen – das Geschlecht der in das jeweilige Wunder involvierten Personen, das heißt, wenn es sich in der biblischen Vorlage um Männer und Knaben handelt, sind es in seiner neuen Version manchmal Frauen und Mädchen.

Das Verhalten der Asketen dem weiblichen Geschlecht gegenüber gestaltet sich genauso unterschiedlich wie die einzelnen Formen der Lebensführung dieser heiligen Männer. Dabei lässt Theodoret kaum persönliche Präferenzen erkennen, denn nicht eine der beschriebenen „Umgangsformen" wird von ihm getadelt. Generell betont der Bischof immer wieder, dass Frauen, die zu Asketen kamen, der Zutritt zu ihren Behausungen verwehrt war.[95] Dies galt sogar für eigene Verwandte[96] und auch für „gekrönte Häupter"[97]. Manche der Asketen trachten danach, Begegnungen mit Frauen gänzlich zu vermeiden,[98] wobei einer von diesen, nämlich Jakobos, nicht einmal davor zurückschreckt, in einer Spontanreaktion nach Frauen Steine werfen zu wollen, weil er sich in seiner Andacht gestört fühlte.[99] Andere heilige Männer sind dagegen sogar dazu bereit, zu Frauen ins Haus zu kommen, wenn diese der Gnade ihrer Wunderwirkungen bedürfen.[100]

1.3. Die Mutter Theodorets – ein Sonderfall?

Theodorets Mutter stellt innerhalb der Gruppe der Frauen und Mädchen, die in den Lebensbeschreibungen der Asketen vorkommen, insofern einen Sonderfall dar, als dass sich die „Erinnerungen" an sie über mehrere Viten erstrecken. Theodoret führt sie am Ende der Vita Symeons des Älteren als „meine selige und dreimal selige Mutter" ein: „Sie hat mir oft vieles von (Symeon) erzählt."[101] Durch diese Charakterisierung als „selig und dreimal selig"

---

95 HR 3,14; 8,13; 8,15; 26,21.

96 So wird von Markianos nicht einmal die eigene Schwester vorgelassen, die aus der Heimat angereist war um ihn mit Lebensmitteln zu versorgen. Dieser Vorgangsweise spricht Theodoret seine Bewunderung aus unter Zitierung des Bibelwortes: „Wer nicht verlässt Vater und Mutter und Bruder und Schwester und Frau und Kinder, ist meiner nicht wert" (HR 3,14f.; vgl. Matth. 10,37).

97 Auch „die Königin der Ismaeliten" musste draußen warten, als sie ihren Sohn, „den neugeborenen König" zu Symeon Stylites brachte, damit „der göttliche Greis" ihn segne (26,21).

98 In der Vita des Julianos, zum Beispiel, betont Theodoret, dass dieser Asket mehr als 40 Jahre keine Frau gesehen habe (HR 2,17).

99 HR 21,25.

100 HR 9,14 (Petros); 13,3; 9; 13; 17 (Makedonios).

101 HR 6,14.

rückt er sie in die Nähe des durch Gottes Gnade Wunder wirkenden Asketen Petros, den er ganz ähnlich bezeichnet.[102] Auch Melania, die Ältere wird von Palladios in der gleichen Weise beschrieben.[103]

Das nächste Mal begegnet der Leser Theodorets Mutter in der Lebensbeschreibung des Aphraates, in der ihr Sohn Folgendes berichtet: „Auch ich durfte ihn sehen und hatte das Glück, von seiner heiligen Rechten den Segen zu empfangen, als ich, noch ein Knabe, mit meiner Mutter ihn besuchte. Sie würdigte er gemäß seiner Gewohnheit von der geöffneten Türe aus der Unterredung und des Segens. Mich aber ließ er hinein und schenkte mir den Reichtum seines Gebetes."[104]

Mehr über seine Mutter schreibt Theodoret in der darauf folgenden Vita des Petros. Sie suchte nämlich, wie er berichtet, diesen Asketen aufgrund eines unheilbaren Augenleidens auf. Zur damaligen Zeit trug sie „Ohrringe, Armbänder und anderen Goldschmuck und ein buntes Kleid aus Seidengespinst gewebt. Sie hatte nämlich noch nicht die vollkommenere Tugend gekostet; sie stand in der Blüte ihrer Jahre und hing an dem Putz ihrer Jugend. Als das ehrwürdige Haupt solches erblickte, heilte er sie zuerst von der Krankheit ihrer Putzsucht" und dann von ihrem Augenleiden. „Nach Hause zurückgekehrt, wusch sie die Salben ab, warf allen fremden Putz von sich und lebte nun nach den Vorschriften, die dieser Arzt ihr gegeben hatte. Sie kleidete sich nicht mehr in bunte Gewänder (und) zierte sich nicht mehr in Gold ..."[105] Schminke, Schmuck und farbenfrohe Gewänder wurden in kirchlichen Kreisen als „Teufelswerk" angesehen. So schrieb beispielsweise Tertullian, dass Satans Gehilfen die Frauen in der Kunst des Schminkens und sich Schmückens unterrichten.[106] Das Aufgeben solcher Eitelkeiten als äußeres Zeichen der Bekehrung ist ein bekanntes Motiv der Hagiographie.[107] Theodoret verbindet es hier mit der Gestalt seiner Mutter. Dadurch kann er sie in der Folge als eine Frau darstellen, die in ihrer Lebensführung die „vollkommenere Tugend" erreicht hat.

In deutlicher Anlehnung an die Erzählung in der Apostelgeschichte, in der Petrus die verstorbene Tabita durch Gebete wieder zum Leben erweckt, berichtet Theodoret weiters, dass „der selige und dreimal und mehr selige Petros" seine Mutter „aus den Händen des Todes" befreit hat. Die Geburt Theodorets hatte sie nämlich „an den Rand des Grabes

102 HR 9,1.

103 Palladios, HL 46 und schon vorher einmal in der Vita der Alexandra (5). Zu Melania der Älteren siehe Murphy 1947, 59ff.

104 HR 8,15.

105 HR 9,5ff.

106 Tertullian, De habitu muliebri, 2, 1.

107 Vgl. dazu Coon 1997, 36ff; 77ff. Dieses Motiv erscheint auch bei Palladios, HL 61, wo berichtet wird, dass Melania die Jüngere und Olympias ihre seidenen Gewänder zum Schmuck der Altäre hingaben.

gebracht". Die Ärzte hatten sie aufgegeben, und man erwartete ihr Ende. Aber „der Mann, der des Namens und der Gnade des Apostels gewürdigt ward" bewirkte eine Wunderheilung und rettete sie dadurch.[108] Mit dieser Geschichte reiht Theodoret seine Mutter in die Gruppe all jener Frauen und Mädchen in der Historia religiosa ein, deren Funktion es ist, im Rahmen von Wunderwirkungen der berühmten „heiligen" Männer aufzutreten.

In der von Theodoret äußerst geschickt aufgebauten Erzählung über seine Mutter, die nicht nach der zeitlichen Abfolge der einzelnen Ereignisse verläuft, erfahren wir als nächstes, dass auch sie „das asketische Leben erwählt" hat.[109] Damit schließt sich ein Kreis. In die Historia religiosa eingeführt hatte der Bischof seine Mutter als „selig und dreimal selig". An dieser Stelle wird nun berichtet, dass sie ihr Leben in entsagender Weise führte. Dadurch reiht Theodoret mit einem findigen Schachzug seine Mutter in die Gruppe der Asketinnen ein, ohne ihr in plakativer Weise eine eigene Vita zu widmen. Indem er ihre „Gestalt" auch noch mit dem Motiv der „Bekehrung" verbunden hat, nähert er sie unterschwellig den heiligen Frauen an.

Auf dieser Basis berichtet Theodoret dann von der Vorgeschichte seiner Geburt. Dabei erfährt der Leser, dass die Mutter des Bischofs sich in langen Ehejahren als „unfruchtbar" erwiesen hatte. „Die Natur hatte ihr die Befähigung für Nachkommenschaft versagt."[110] Aber durch viele nächtelange Gebete, in denen Makedonios Gott anflehte, ihr einen Sohn zu schenken, wurde sie schließlich schwanger.[111] Diese Geschichte aus dem Leben der Mutter Theodorets ist wiederum älteren Traditionen entlehnt. Sie ist nach dem Vorbild der biblischen Erzählungen über Sara,[112] Hanna[113] und Elisabeth[114] gestaltet. Das Herzstück dieses Erzählkomplexes ist dabei jene Szene, in der Makedonios die Frau bereits vor ihrer Empfängnis auffordert, ihren zukünftigen Sohn „dem Geber (nämlich Gott) zurückzuerstatten."[115] Diese Selbstdarstellung als ein wider die Natur, direkt von Gott selbst „Geschenkter" und ein Gott „Zurückerstatteter" ist dem Bischof so wichtig, dass er sie noch zweimal wiederholt. Zu diesem Zweck konzipiert er die Szene, in der er als Kind in vertrauten Gesprächen mit Makedonios von diesem berühmten Mann Gottes immer wieder daran erinnert wird, dass er bereits vor der Geburt durch Versprechungen Gott geweiht worden

108 HR 9,14; vgl. Apg. 9,36ff.
109 HR 13,3.
110 HR 13,16.
111 HR 13,18.
112 Gn 16,1; 17,15–21; 18,9–15; 21,1–7.
113 1 Sm 1,1–28; vgl. auch Ps 113,9.
114 Lk 1,5–25; 59–66.
115 HR 13,16.

ist.[116] Aus dem gleichen Grund entwickelt er auch die Episode von der drohenden Fehlgeburt im fünften Schwangerschaftsmonat seiner Mutter, in der folgendes Zwiegespräch stattfindet: „Und nachdem (Makedonios) das Haus betreten, wünschte er nach seiner Gewohnheit den Frieden und sprach: ‚Sei guten Mutes und fürchte dich nicht, denn das Geschenk wird der, welcher es gegeben hat, dir nicht nehmen, wenn nicht du den eingegangenen Vertrag brichst. Du hast versprochen, dem Geber die Gabe zurückzuerstatten und sie dem göttlichen Dienst zu weihen.' – ‚In diesem Sinne', sagte die Mutter, ‚wünsche und flehe ich zu gebären. Denn lieber will ich eine Fehlgeburt als eine andere Erziehung des Knäbleins'." Die Frau trank das von Makedonios gereichte Wasser, und die Gefahr einer Fehlgeburt war gebannt.[117]

Mit dieser für Theodorets Intentionen bedeutsamen Aussage verschwindet seine Mutter aus dem weiteren Verlauf der Historia religiosa. Über all die einzelnen Erzählungen hinweg hat der Bischof kein einziges Mal ihren Namen genannt. Sogar sie ist, wie fast alle Frauen, die in den Viten der gottseligen Männer auftreten, namenlos geblieben.[118] Namenlos wohl deshalb, weil die von ihm geschilderte Frauengestalt mit der historischen Mutter des Bischofs wahrscheinlich nur wenig gemeinsam hat. Das Bild, das Theodoret von ihr zeichnet, ist aus verschiedenen Topoi zusammengesetzt, vor allem dem Motiv der Bekehrung und dem Motiv der unfruchtbaren Frau, der Gott einen Sohn schenkt, den sie ihm aus Dankbarkeit weiht.

Innerhalb dieser Gruppe der Frauen in der Historia religiosa ist Theodorets Mutter kein Sonderfall, indem auch sie als namenlose „Statistin" in Berichten von Wunderheilungen der Asketen agiert. Andererseits ist sie ein Sonderfall, nämlich insofern, als dass der Bischof ungewöhnlich ausführlich über sie berichtet und dass er sie in einer raffiniert konstruierten Erzählung unterschwellig den „heiligen" Frauen annähert. Mit diesem dem Leser präsentierten Bild der eigenen Mutter verfolgt Theodoret ganz bestimmte Intentionen, die im folgenden Abschnitt noch zur Sprache kommen werden.

---

116 HR 13,18.

117 HR 13,17.

118 Die einzigen Ausnahmen sind die bereits erwähnte Astrion sowie Zenobiana aus Chalkis, eine Dame „von hoher Abkunft und durch Tugend ausgezeichnet und im Besitze großen Reichtums". Über sie berichtet der Bischof, dass sie den Bau eines Oratoriums finanziert hat (HR 3,18). Diese Vorgangsweise Theodorets, generell nur selten den Eigennamen der im Zusammenhang mit den Asketen auftretenden Personen zu nennen, gilt aber nicht nur für Frauen, sondern in vergleichbarem Ausmaß auch für Männer, wobei die wenigen namentlich genannten Männer durchwegs den hohen Gesellschaftskreisen angehören (Alypios: HR 3,14;18; Anthemios:HR 8,4; Pergamios: HR 9,5; Avodianos: HR 13,13; Lupikinos: 13,15; Letoios: 14,4).

2. ÜBERLEGUNGEN ZUR TEXTINTENTION

Eine seiner Veranlassungen die Historia religiosa zu verfassen, nennt Theodoret selbst und zwar sowohl im Prolog als auch am Ende dieser Lebensbeschreibungen: Er wollte die „nutzbringenden Erzählungen" über die Lebensweisen der „Tugendstreiter" für spätere Generationen erhalten und dem Leser „Vorlagen" für den eigenen tugendhaften Lebenswandel bieten.[119] Dabei strebt Theodoret nicht eine „Bestandsaufnahme" des Asketentums im „Orient" an, denn – wie er formuliert, ist es „unmöglich, ... alles zu erzählen" – sondern wählt ganz subjektiv „verschieden geartete" Beispiele aus, um exemplarisch das Wesen einer solchen Lebensführung aufzuzeigen.[120]

Über diese Intention hinaus gab es eine – vom Verfasser zwar nie ausgesprochene – aber ganz wesentliche weitere Absicht. Wie Hartmut Leppin überzeugend darlegen konnte, befand sich Theodoret in der Zeit, in der er die Historia religiosa schrieb, in einer kirchenpolitisch heiklen Situation. Er war einer der Hauptbeteiligten in einem weite Kreise ziehenden Konflikt zwischen Athanasios, dem Bischof von Perrhe, und der Mehrheit des antiochenischen Klerus.

Deshalb war es ihm ein großes Anliegen, in dieser Schrift sein Verhältnis zu den angesehensten und einflussreichsten Asketen seiner Heimat komplikationsfrei und freundschaftlich darzustellen. Auf diese Weise versuchte er seine eigene kirchenpolitische Stellung zu stärken. Theodoret legt in seinem Werk großen Wert auf die Schilderungen seiner engen, vertrauten Beziehungen zu den berühmtesten heiligen Männern. Dadurch und auch durch den mehrfach betonten Respekt, den die Asketen ihm in der Historia religiosa entgegenbringen, versuchte er zu „dokumentieren", dass er in Glaubensfragen die Wahrheit vertrat, was in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen, in denen er verstrickt war, eine ganz entscheidende Rolle spielte.[121]

Führt man diese Beobachtung Hartmut Leppins weiter, so ergeben sich weitreichende Konsequenzen für die Beurteilung der Erzählung Theodorets über die Vorgeschichte seiner Geburt und damit auch für das Bild der eigenen Mutter. Indem der Bischof sich selbst als Freund und Vertrauten jener heiligen Männer darstellte, sollte etwas von der Gottesnähe dieser Asketen auch auf ihn selbst übergehen. Dem Leser wurde dabei suggeriert, dass ein Bischof, der schon von frühester Kindheit an in einer so engen Beziehung zu den berühmtesten „Gottesmännern" seiner Zeit steht bzw. stand, in kirchenpolitischen Fragen nicht irren kann. Noch deutlich gesteigert wird diese unterschwellige Botschaft durch die von ihm

---

119 HR Prol. 1f.; 30, 7.

120 HR Prol. 8f.; 30, 7; vgl. auch 14,1; 26,28.

121 Siehe Leppin 1996b, 212ff. mit zahlreichen weiterführenden Literaturangaben.

entworfene „Idealgestalt" seiner Mutter. Er stellt sie nach biblischem Vorbild als fromme, gottesfürchtige Frau dar, der die Natur den Kinderwunsch versagt hat, die aber dennoch – direkt von Gott – einen Sohn, nämlich Theodoret geschenkt bekommt, den sie dem „Geber" zurückerstattet. Als „Vermittler" zwischen Himmel und Erde schaltet der Bischof dabei einen der prominentesten Asketen im syrischen Raum ein. Diesem legt er auch den für seine Ziele bedeutenden Satz in den Mund: „Die Weihegeschenke Gottes aber sind ehrwürdig für alle".[122] Indem Theodoret mit Hilfe der Erzählungen über seine Mutter sich selbst als „Geschenk von Gott" und als „Weihegabe an Gott" darstellt, enthebt er sich jeglicher Kritik in eine Sphäre der gottesnahen Unantastbarkeit.

Die Intention Theodorets, in der Historia religiosa unterschwellig seine kirchenpolitische Stellung abzusichern, hat sich insgesamt stark auf die Gestaltung des „Frauenbildes" ausgewirkt. So wichtig die Asketen für seine Absichten waren, so unbedeutend waren dagegen die Asketinnen. Sie konnten zu seinen Intentionen kaum etwas beitragen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass der Bischof ursprünglich gar nicht geplant hatte, auch über Frauen, die ein asketisches Leben führen, zu berichten. Vermutlich hat er sie erst nachträglich der Vollständigkeit halber am Schluss noch angefügt, damit in dieser Schrift alle, „Alte und Junge und Frauen"[123] Tugendvorbilder finden. Geschlechtsspezifische Formen der Askese hat er dabei aber keine erkennen lassen. Trotz all des ausgesprochenen Lobes kann der Bischof nicht verbergen, dass die Asketinnen für seine persönlichen Interessen von zweitrangiger Bedeutung waren.

Die Absichten, die Theodoret mit dieser Schrift verfolgte, haben sich auch auf die Darstellung all der Frauen und Mädchen ausgewirkt, die in den einzelnen Männerviten vorkommen. Nach biblischen Vorbildern gestaltet, ist ihre Funktion meist die, in Wunderwirkungen der Gottesmänner aufzutreten. Wenn der Bischof vor allem im Rahmen von Wunderheilungen häufig ihre hohe soziale Stellung betont, steigert er damit die Berühmtheit und das Ansehen der Asketen noch weiter, was seinen eigenen Interessen letztlich wiederum zugute kam.

3. ZUSAMMENFASSUNG

Mit der Historia religiosa wollte Theodoret nicht nur, wie er im Prolog ausführt, das Andenken an die Asketen, vor allem des syrischen Raumes, bewahren und gleichzeitig den Christen „Tugendvorbilder" geben, sondern er versuchte mit Hilfe dieser Schrift auch seine ganz persönlichen kirchenpolitischen Ziele zu unterstützen. Diese im Werk nie ausgespro-

122 HR 13,18.
123 HR 30,7.

chene Intention des Verfassers, die sich nur durch Einbeziehung der prekären Lage erkennen lässt, in der sich der Bischof damals befand, als er seine Historia religiosa schrieb, hat sich deutlich auf das Frauenbild in seiner Schrift ausgewirkt.

Basierend auf einer sorgfältigen Textanalyse konnte Theodorets Umgang mit dem Phänomen weiblicher Asketen bzw. mit dem Thema Frau ganz allgemein, erhellt werden. Besondere Formen der Askese, die als für Frauen charakteristisch bezeichnet werden könnten, haben sich dabei nicht feststellen lassen – auch wenn dies in der einschlägigen Fachliteratur in Bezug auf heftiges bzw. fortwährendes Weinen, ein gemeinsam geführtes asketisches Leben unter Geschwistern oder die Obsorge für das leibliche Wohl der gläubigen Mitmenschen fälschlicherweise behauptet worden ist. Allerdings hat sich gezeigt, dass aus der Sicht Theodorets Asketinnen, zumindest zum Zeitpunkt der Verfassung der Historia religiosa, relativ belanglos waren. In den Ausführungen des Bischofs erscheinen sie nicht nur zahlenmäßig, sondern auch was ihre Bedeutung anbelangt – trotz einer pauschalen anders lautenden Beteuerung Theodorets – zweitrangig dargestellt. Diese Frauen werden von ihm – im Gegensatz zu den männlichen Asketen – nie als heilig, sondern lediglich als tugendhaft bezeichnet. Keiner von ihnen wird auch nur eine einzige Wunderwirkung irgendwelcher Art zugeschrieben. Gleiche asketische „Leistungen", die in Bezug auf Männer bewundernd gelobt werden, erscheinen – von Frauen erbracht – nur kommentarlos beschrieben. Die Einschätzung des Phänomens weiblicher Asketen zeigt sich bereits im Prolog zur Historia religiosa, wo ausschließlich von heiligen Männern die Rede ist. Diese Art und Weise der Darstellung weiblichen Asketentums wird aus Theodorets ganz persönlichen Intentionen heraus einsichtig. In der kirchenpolitisch heiklen Situation, in der der Bischof sich damals befand, konnten ihm nur die angesehensten und teilweise auch innerkirchlich einflussreichen „heiligen" Männer den Rücken stärken – nicht aber die Asketinnen, deren Meinung in theologischen Streitfragen keinerlei Bedeutung beigemessen worden wäre. Von der Darstellung eines innigen Verhältnisses zu den berühmten Asketen seiner Umwelt erhoffte sich der Bischof eine Aufwertung der eigenen Position. Eine detaillierte Schilderung der Tugendhaftigkeit und der Wunderwirkungen dieser Männer war also in seinem ureigensten Interesse. Dass die asketischen Leistungen der Frauen von ihm nur am Rande erwähnt wurden, wird unter diesem Blickwinkel verständlich.

In diesen Zusammenhang fügen sich auch alle anderen Frauen und Mädchen ein, die in der Historia religiosa vorkommen. Sie dienen lediglich dazu, über das Leben und Wirken der heiligen Männer in anschaulichen Geschichten erzählen zu können. Dabei verwendet Theodoret Motive aus dem Alten und Neuen Testament und kleidet sie in eine andere, seiner Welt und seinem Werk angepasste Form. Wenn er dabei fallweise die hohe soziale Stellung der Frauen betont, so dient diese Vorgangsweise der weiteren Steigerung des Ansehens der heiligen Männer.

Während diese weiblichen „Gestalten" in seiner Historia religiosa dem Bischof indirekt für seine Intentionen dienen, unterstützt das von ihm gezeichnete Bild der eigenen Mutter seine Absichten auf direkte Weise. Indem er seine Mutter mit den Motiven der Bekehrung und der gottesfürchtigen unfruchtbaren Frau verbindet, die aufgrund inständiger Gebete direkt von Gott einen Sohn geschenkt bekommt, versucht er sich selbst – als dieses Gottesgeschenk – den Nimbus der Gottesnähe zu verleihen und sich dadurch jeglicher Kritik und jeglichen Urteils zu entheben. Somit zeigt sich, dass in der Historia religiosa des Theodoret insgesamt ein Frauenbild gezeichnet ist, das stark vom Versuch des Verfassers geprägt ist, mit dieser Schrift persönliche Ziele im Zusammenhang mit einem innerkirchlichen Konflikt zu erreichen.

Vita	Name des Asketen/der Asketin	Wirkungsort	Um 444 am Leben	Um 444 bereits verstorben	Wunderwirkungen (allgemein)	Soziale Herkunft
1	Jakobos	Die Berge um Nisibis (HR 1,2)	–	+ (HR 1,14)	+ (HR 1,4f.; 6; 8f.; 11ff.)	Keine Angaben
2	Julianos	Wüste nordöstl. v. Edessa (HR 2,1f.)	–	+ (HR 4,8)	+ (HR 2,6ff.; 17ff.)	Keine Angaben
2	Jakobos (Schüler d. Julianos)	Wüste nordöstl. v. Edessa und Syrien (HR 2,6; 4,8)	–	+ (HR 2,6; 4,8)	–	Keine Angaben
2	Asterios (Schüler d. Julianos)	Wüste nordöstl. v. Edessa und bei Gindaros (HR 2,7; 9)		+ (?)	–	„von edler Herkunft" (HR 2,7)
2	Akazios (Schüler d. Asterios)	bei Gindaros; später Bischof v. Beroia (HR 2,9)	–	+ (HR 2,9)	–	Keine Angaben
3	Markianos	Wüste bei Chalcis (HR 3,1; vgl. HE 4,28,1)	–	+ (HR 3,1; 18)	+ (HR 3,7ff.)	„von hochadeligem Geschlecht" (HR 3,2)
3	Eusebios (Schüler d. Markianos)	Wüste bei Chalcis (HR 3,4)	?	?	–	Keine Angaben

Vita	Name des Asketen/der Asketin	Wirkungsort	Um 444 am Leben	Um 444 bereits verstorben	Wunderwirkungen (allgemein)	Soziale Herkunft
3	Agapitos (Schüler d. Markianos)	Wüste bei Chalcis; später Nikertai bei Apameia (HR 3,4)	?	?	–	Keine Angaben
3	Avitos	Wüste (nicht näher lokalisierbar (HR 3,12)	?	?	–	Keine Angaben
3	Abraham, „der Greis"	Wüste bei Chalkis (HR 3,17)	?	?	–	Keine Angaben
3	Basilios	Bei Seleukobelos am Orontes (HR 3,20)	?	?	–	Keine Angaben
3	Sabinos (Schüler d. Markianos)	Keine Angaben	?	?	+ (HR 3,22)	Keine Angaben
4	Eusebios	In der Gegend v. Teleda (HR 4,3f.)	–	+ (HR 4,8)	–	Keine Angaben
4	Ammianos	bei Teleda (HR 4,2)	?	?	–	Keine Angaben
4	Marianos, Onkel d. Eusebios	In der Gegend v. Teleda (HR 4,3)	–	+ (HR 4,4)	–	Keine Angaben
4	Agrippa	Wüste nordöstl. v. Edessa; dann Gegend v. Teleda (HR 4,8; vgl. 2,1f; 4,3f.; 4,13)	–	+ (HR 4,9)	–	Keine Angaben
4	David (Schüler d. Eusebios)	Gegend v. Teleda (HR 4,9; vgl. 4,3f.; 13)	–	+ (?) vgl. HR 4,12	–	Keine Angaben
4	Abba (Schüler d. Marosas)	„Wüste", später Gegend v. Teleda (HR 4,12; vgl. 4,3f.; 13)	?	?	–	Keine Angaben

Vita	Name des Asketen/der Asketin	Wirkungsort	Um 444 am Leben	Um 444 bereits verstorben	Wunderwirkungen (allgemein)	Soziale Herkunft
4	Marosas	„Wüste", später Gegend v. Teleda (HR 4,12; vgl. 4,3f.; 13)	–	+ (HR 4,12)	–	Keine Angaben
5	Publios	Gegend von Zeugma (HR 5,1)	–	+ (HR 5,6)	–	„aus einem Senatorengeschlecht" (HR 5,1)
5	Theoteknos	Gegend von Zeugma (HR 5,6, vgl. 5,1)	–	+ (HR 5,6f.)	–	Keine Angaben
5	Aphtonios	Gegend von Zeugma (HR 5,6; vgl. 5,1)	–	+ (HR 5,8)	–	Keine Angaben
5	Theodotos	Gegend von Zeugma (HR 5,6; vgl. 5,1)	–	+ (HR 5,7)	–	Keine Angaben
5	Theoteknos, Neffe des Theodotos	Gegend von Zeugma (HR 5,7; vgl. 5,1)	–	+ (HR 5,9)	–	Keine Angaben
5	Gregorios	Gegend von Zeugma (HR 5,9; vgl. 5,1)	+ (HR 5,9)	–	–	Keine Angaben
6	Symeon d. Ältere	„Wüste", später Amanos-Gebirge (HR 6,4)	–	+ (HR 6,14)	+ (HR 6,5f.)	Keine Angaben
7	Palladios	Bei Imma (HR 7,1)		+(?)	+ (HR 7,2f.)	Keine Angaben
7	Abraames	Gegend von Imma (HR 7,4)	–	+ (HR 7,4)	+ nach seinem Tod (HR 7,4)	Keine Angaben
8	Aphraates	Bei Edessa später bei Antiocheia (HR 8,1f.)	–	+ (HR 8,15)	+ (HR 8,7; 11; 13f.)	Aus dem sasanidischen Adel (HR 8,1)
9	Petros	Galatien, dann bei Antiocheia (HR 9,2f.)	–	+ (HR 9,16)	+ (HR 9,4ff.)	Keine Angaben

Vita	Name des Asketen/der Asketin	Wirkungsort	Um 444 am Leben	Um 444 bereits verstorben	Wunderwirkungen (allgemein)	Soziale Herkunft
10	Theodosios	Bei Skopelos in Kilikien, dann bei Antiocheia (HR 10,1; 6; HR 11,1)	–	+ (HR 10,8)	+ HR 10,7)	„angesehen durch den Glanz seiner Geburt" (HR 10,1)
10	Helladios (Schüler d. Theodosios)	Bei Skopelos in Kilikien (HR 10,9)		?	–	Keine Angaben
10	Romulos (Schüler d. Theodosios)	bei Marato (Amrit(?)) (HR 10,9)		?	–	Keine Angaben
11	Romanos	Bei Antiocheia (HR 11,1)	–	+ (HR 11,5)	+ (HR 11,4)	Keine Angaben
12	Zenon	Berg bei Antiocheia (HR 12,2)	–	+ (HR 12,7)	+ (HR 12,6)	Sehr reich; war kaiserlicher Kurier des Valens (HR 12,1f.)
13	Makedonios Kritophagos	Auf den Bergen um Antiocheia (HR 13,1; vgl. 14,1)	–	+ (HR 13,19)	+ (HR 13,1; 9ff.)	„im ländlichen Leben erzogen" (HR 13,8)
14	Severos	Bei Antiocheia (HR 14,1)		?	–	Keine Angaben
14	Petros, der Ägypter	bei Antiocheia (HR 14,1)		?	–	Keine Angaben
14	Eutychios	bei Antiocheia (HR 14,1)		?	–	Keine Angaben
14	Kyrillos	bei Antiocheia (HR 14,1)		?	–	Keine Angaben
14	Moses	bei Antiocheia (HR 14,1)		?	–	Keine Angaben
14	Malchos	bei Antiocheia (HR 14,1)		?	–	Keine Angaben
14	Maisymas	Dorf in der Diözese v. Kyrrhos (HR 14,1f.)	–	+ (HR 14,2)	+ (HR 14,3f.)	„ländlich erzogen" (HR 14,2)

Vita	Name des Asketen/der Asketin	Wirkungsort	Um 444 am Leben	Um 444 bereits verstorben	Wunderwirkungen (allgemein)	Soziale Herkunft
15	Akepsimas	Diözese v. Kyrrhos (HR 14,1f.)	–	+ (HR 15,4ff.)	+ (HR 15,3)	Keine Angaben
16	Maron	Altes Bergheiligtum in der Diözese v. Kyrrhos (HR 16,1)	–	+ (HR 16,4)	+ (HR 16,2)	Keine Angaben
17	Abraames	Gegend v. Kyrrhos, dann Dorf bei Emesa; später Bischof v. Carrhae (HR 17,2f; 5)	–	+(HR 17,10)	–	Nicht aus der gebildeten Oberschicht, denn er verstand kein Griechisch (vgl. HR 17,9)
18	Eusebios	Bergrücken beim Dorf Asicha in der Diözese v. Kyrrhos (HR 18,1)	–	+ (HR 18,1; 4)	–	Keine Angaben
19	Salamanes	Am Euphratufer vis à vis v. Kapersana (HR 19,1)		+ (?) (vgl. HR 21,1)	–	Keine Angaben
20	Maris	Dorf Homeros(?), Diözese v. Kyrrhos (HR 20,1)	–	+ (HR 20,1)	–	Keine Angaben
21	Jakobos (Schüler d. Maron)	Bei Maron, dann Berg bei Kyrrhos (HR 21,3f.)	+ (HR 21,1; 35)	–	+ (HR 21,14f.)	Keine Angaben
22	Thalassios	Hügel beim Dorf Tillima in der Nähe v. Kyrrhos (HR 22,1)	+ (vgl. HR 21,1)	–	–	Keine Angaben

Vita	Name des Asketen/der Asketin	Wirkungsort	Um 444 am Leben	Um 444 bereits verstorben	Wunderwirkungen (allgemein)	Soziale Herkunft
22	Limnaios (Schüler d. Thalassios u. d. Maron)	bei Thalassios, dann bei Maron, dann auf e. Berggipfel beim Dorf Targala (Diözese v. Kyrrhos (HR 22,2)	+ (HR 22,7)	–	+ (HR 22,3ff.)	Keine Angaben
23	Johannes	Steiler Bergrücken (Diözese v. Kyrrhos (HR 23,1; vgl. 14,1)	+ (vgl. HR 21,1)	–	–	Keine Angaben
23	Moses	Berggipfel bei Rama (nicht identifiziert; Diözese v. Kyrrhos (HR 23,2)	+ (vgl. HR 21,1)	–	–	Keine Angaben
23	Antiochos	Gebirge im (Gebiet v. Kyrrhos (HR 23,2)	+ (vgl. HR 21,1)	–	–	Keine Angaben
23	Antoninos	Diözese v. Kyrrhos (HR 23,2)	+ (vgl. HR 21,1)	–	–	Keine Angaben
24	Zebinas	bei Kittika in d. Nähe v. Kyrrhos (HR 24,2)	–	+ (HR 24,2f.)	+ Wunderheilungen erst nach seinem Tod (HR 24,2)	Keine Angaben
24	Polychronios (Schüler d. Zebinas)	Umgebung v. Kyrrhos (vgl. HR 24,8)	+ (HR 24,5)	–	+ (HR 24,7)	Keine Angaben
24	Moses (Schüler d. Polichronios)	Umgebung v. Kyrrhos (HR 24,5; vgl. 24,8)	+ (HR 24,5)	–	–	Keine Angaben
24	Damianos (Schüler d. Polychronios)	Niara (Diözese v. Kyrrhos; HR 24,5)	+ (HR 24,5)	–	–	Keine Angaben

Vita	Name des Asketen/der Asketin	Wirkungsort	Um 444 am Leben	Um 444 bereits verstorben	Wunderwirkungen (allgemein)	Soziale Herkunft
25	Asklepios	Diözese v. Kyrrhos (HR 25,1)	+ (HR 25,2)	–	–	Keine Angaben
25	Jakobos	Beim Dorf „Nimuza", Umland v. Kyrrhos (HR 25,2)	+ (HR 25,2)	–	–	Keine Angaben
26	Symeon	Bei Sisa (Grenzgebiet zu Kilikien); bei Teleda; Berg bei Telanissos (HR 26,2ff.;)	+ (HR 26, 28)	–	+(HR 26,11; 16ff.)	Als Jüngling Schafhirte (HR 26,2)
26	Eusebonas (Schüler d. Eusebios)	Bei Teleda (HR 26,4)	–	+ (HR 26,4)	–	Keine Angaben
26	Abibion (Schüler d. Eusebios)	Bei Teleda (HR 26,4)	–	+ (HR 26,4)	–	Keine Angaben
26	Heliodoros	Bei Teleda (HR 26,4)	–	+ (HR 26,4)	–	Keine Angaben
27	Baradatos	Gebiet v. Antiochaia (?) HR 27,3)	+ (HR 27,4)	–	–	Keine Angaben
28	Thalelaios	Hügel, 7 km v. Gabala entfernt (HR 28,1)	+ (HR 28,5)	–	+ (HR 28,5)	Keine Angaben
29	Marana	Vor der Stadt Beroia (HR 29,2)	+ (HR 29,7)	–	–	Aus vornehmem Geschlecht mit entsprechender Erziehung (HR 29,2)

Vita	Name des Asketen/der Asketin	Wirkungsort	Um 444 am Leben	Um 444 bereits verstorben	Wunderwirkungen (allgemein)	Soziale Herkunft
29	Kyra	Vor der Stadt Beroia (HR 29,2)	+ (HR 29,7)	–	–	Aus vornehmem Geschlecht mit entsprechender Erziehung (HR 29,2)
30	Domnina	„südlich von unserem Lande" (Syria I (?)) (HR 30,3)	+ (HR 30,3)	–	–	Aus wohlhabender Familie (HR 30,3)

Tabelle 1: Wirkungsort, Angaben, ob die Betreffenden zum Zeitpunkt der Verfassung der Historia religiosa noch am Leben waren, berichtete Wunderwirkungen und soziale Herkunft der namentlich erwähnten Asketen und Asketinnen (Männer und Frauen, die in den Überschriften zu den einzelnen Viten genannt sind, erscheinen in Kapitälchen)

Vita	Name d. Asketen	Wunderheilungen an Männern u. Knaben	Wunderheilungen an Frauen u. Mädchen	Wunderheilungen allgemein formuliert
1	Jakobos	+ Bettler (Totenerweckung; HR 1,8f.)	–	–
2	Julianos	+ Bettler (gelähmt HR 2,19) + *Comes Orientis* (schwer krank; HR 2,20) + Heilte s. selbst (HR 2,18)	–	+ heilte viele v. allen möglichen Krankheiten (HR 2,19; 20)
3	Markianos	–	+ Tochter e. Militärkommandanten (besessen; HR 3,9)	–
3	Sabinos	–	+ Tochter e. Frau aus d. Oberschicht (besessen; HR 3,22)	–
6	Symeon d. Ältere	–	–	+ heilte Fieber, erlöste v. sonstigem Übel (HR 6,6)

Vita	Name d. Asketen	Wunderheilungen an Männern u. Knaben	Wunderheilungen an Frauen u. Mädchen	Wunderheilungen allgemein formuliert
7	Abraames	–	–	+ Wunderheilungen erst nach s. Tod; Heilkräfte strömen aus d. Sarg (HR 7,4)
9	Petros	+ Besessener (HR 9,4) + Koch d. Mutter Theodorets (besessen, HR 9,9) + Enkel d. Amme v. Theodoret (besessen; HR 9,10)	+ Theodorets Mutter (Augenkrankheit; HR 9,5. Kindbettfieber; HR 9,14) + Gattin d. *Comes Orientis* Pergamios (Augenkrankheit; HR 9,5) + Nonne (Schmerzen; HR 9,13)	+ Heilkräfte seines Gürtels v. d. Familie Theodorets angewendet HR 9,15)
11	Romanos	–	+ viele Frauen (Unfruchtbarkeit; HR 11,4)	+ heilte viele von schweren Krankheiten (HR 11,4)
13	Makedonios Kritophagos	–	+ Frau eines reichen Mannes (Esssucht; HR 13,9) + Mädchen (besessen; HR 13,10) +Astrion, Frau aus d. Oberschicht, Gattin d. Avodianos, Mitglied der Kurie (Verstand verloren; HR 13,13) + Theodorets Mutter (Unfruchtbarkeit; HR 13,16. drohende Fehlgeburt; HR 13,17)	–
14	Maisymas	+ Knabe e. Frau aus d. Oberschicht (sterbenskrank; HR 14,3)	–	–
16	Maron	–	–	+ heilte allerlei Arten v. Krankheiten, befreite v. Besessenheit (HR 16,2)
21	Jakobos	+ Knabe e. Familie aus der Vorstadt (Totenerweckung; HR 21,14)	–	+ heilte vielerlei Krankheiten, befreite v. Besessenheit (HR 21,14)
22	Limnaios	+ heilte s. selbst (Kolik; HR 22,4. Schlangenbisse; HR 22,5)	–	+ heilte v. Krankheiten u. Besessenheit u. ahmte die Wunder d. Apostel nach (HR 22,3)
24	Zebinas	–	–	+ nach s. Tod Wunderheilungen v. Pilgern (HR 24,2)

Vita	Name d. Asketen	Wunderheilungen an Männern u. Knaben	Wunderheilungen an Frauen u. Mädchen	Wunderheilungen allgemein formuliert
26	Symeon	+ Mann (gelähmt; HR 26,16f.)	+ Königin d. Ismaeliten (unfruchtbar; HR 26,21)	+ heilte vielerlei Krankheiten (HR 26,11)
28	Thalelaios	–	–	+ Wunderheilungen an Menschen u. Tieren (HR 28,5)

Tabelle 2: Verhältnis der Wunderheilungen an Frauen bzw. Mädchen zu dem an Männern bzw. Knaben (Asketen, die in den Überschriften zu den einzelnen Viten namentlich erscheinen, sind in Kapitälchen gesetzt)

LITERATURVERZEICHNIS

Textausgaben

Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie, 2 Bde (griechischer Text mit französischer Übersetzung), hg. von P. Canivet/A. Leroy-Molinghen (Sources Chrétiennes 234; 257), Paris 1977; 1979.

Englische Übersetzung von R. M. Price (Hg.), Theodoretus of Cyrrhensis, A History of the Monks of Syria, Kalamazoo 1985.

Deutsche Übersetzung von K. Gutberlet (Hg.), Des Bischofs Theodoret von Cyrus Mönchsgeschichte (Bibliothek der Kirchenväter 50), München 1926.

Palladios, Historia Lausiaca, hg. von C. Butler, 2 Bde, Cambridge 1898; 1904.

Englische Übersetzung von R. T. Meyer (Hg.), The Lausiac History of Palladius (Ancient Christian Writers Series 34), Westminster 1965.

Deutsche Übersetzung von St. Krottenthaler (Hg.), Des Palladius von Helenopolis Leben der heiligen Väter (Bibliothek der Kirchenväter 5), Kempten-München 1912.

Rufinus, Historia Monachorum in Aegypto. PL 21.387–462.

Englische Übersetzung von N. Russell (Hg.), The Lives of the Desert Fathers (Cistercian Studies Series 34), Kalamazoo 1980.

Sekundärliteratur

Adnes/Canivet 1967 = A. Adnes/P. Canivet, Guérisons miraculeuses et exorcismes dans l'„Histoire Philothée" de Theodoret, in RHR 171 (1967) 53–82; 149–179.

Azéma ²1982 = Y. Azéma, Introduction, in : Y. Azéma (Hg.), Théodoret de Cyr, Correspondance I (Sources Chrétiennes 40), Paris ²1982, 9–71.

Azéma 1991 = Y. Azéma, Théodoret de Cyr, in: DSp 15 (1991) 418–435.

Buck 1976 = D. F. Buck, The Structure of the Lausiac History, in Byzantion 46 (1976) 292–307.

Cameron 1989 = A. Cameron, Virginity as Metaphor. Women and the Rhetoric of Early Christianity, in: A. Cameron (Hg.), History as Text. The Writing of Ancient History, London 1989, 181–205.

Canivet 1961 = P. Canivet, Théodoret et le monachisme syrien avant le concile de Chalcédoine, in : Théologie de la vie monastique. Etudes sur la tradition patristique (Théologie 49), Paris 1961, 241–282.

Canivet 1977 = P. Canivet, Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr (Théologie Historique 42), Paris 1977.

Coon 1997 = L. L. Coon, Sacred Fictions. Holy Women and Hagiography in Late Antiquity, Philadelphia 1997.

Croke 1984 = B. Croke, Dating Theodoret's Church History andCommentaries on the Psalms, in: Byzantion 54 (1984) 59–74.

Devos 1979 = P. Devos, La structure de l'Histoire Philotée de Théodoret de Cyr. Le nombre de chapitres, in : AB 97 (1979) 319–336.

Elm 1994 = S. Elm, Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity, Oxford 1994.

Gribomont 1981 = J. Gribomont, Théodoret et les vies des Pères, in: RSLR 17, 1981, 45–48.

Heussi / Kurfess 1983 = K. Heussi / A. Kurfess, Palladios (5), in : RE 18.3 (1983), 203–207.

Hunt 1973 = E. D. Hunt, Palladius of Helenopolis. A Party and Its Supporters in the Church of the Late Fourth Century, in: Journal of Theological Studies, NS 24 (1973) 456–80.

Koch 1974 = S. G. Koch, Strukturen und Geschichte des Heils in der Theologie des Theodoret von Kyros. Eine dogmen- und theologiegeschichtliche Untersuchung (Frankfurter theologische Studien 17), Frankfurt 1974.

Krueger 1997 = D. Krueger, Typological Figuration in Theodoret of Cyrrhus, in: Journal of Early Christian Studies 5,3 (1997), 393–419.

Leppin 1996a = H. Leppin, Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret (Hypomnemata 110), Göttingen 1996.

Leppin 1996b = -, Zum kirchenpolitischen Kontext von Theodorets Mönchsgeschichte, in: KLIO 78 (1996) 1, 212–230.

Murphy 1947 = F. X. Murphy, Melania the Elder. A Biographical Note, in: Traditio 5 (1947) 59–77.

Opitz 1934 = H. G. Opitz, Theodoretos, in: RE V A 2 (1934) 1791–1801.

Pollmann 1997 = K. Pollmann, Palladios von Helenopolis, in: O. Schütze (Hg.), Metzler Lexikon Antiker Autoren, Stuttgart-Weimar 1997, 496–497.

Ritter 1972 = S. A. M. Ritter, Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 25), Göttingen 1972.

Smolak 1984 = K. Smolak, Theodoret von Cyrus, in: M. Greschat (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte. Alte Kirche II, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1984, 239–250.

Synek 1994 = E. M. Synek, Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens (Das östliche Christentum, NF 43), Würzburg 1994.

Urbainczyk 2002 = Th. Urbainczyk, Theodoret of Cyrrhus. The Bishop and the Holy Man, Ann Arbor 2002.
Young 1983 = F. M. Young, From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background, Philadelphia 1983.

Roland Steinacher

Geschlechterrollen bei Hydatius

HYDATIUS

Hydatius, der wohl kurz nach 468 verstorben ist, war Bischof von Aquae Flaviae, dem heutigen Chaves in Portugal. Sein Leben hat er in der antiken Provinz Gallaecia verbracht, der abgelegenen nordwestlichen Landschaft der iberischen Halbinsel. Das Vorhaben erläuternd meint Hydatius über sich, er befinde sich sowohl am Ende der Erde wie am Ende seines Lebens *(ut extremus plage, ita extremus vitae).*[1] Geboren wurde Hydatius in der *civitas* Lemica (wahrscheinlich das heutige Ginzo de Lima) in derselben Provinz. Als Knabe hat er nach eigener Aussage eine Pilgerfahrt nach Palästina unternommen, wo er Hieronymus begegnete.[2] Der Bischof war eine wichtige Persönlichkeit in der Provinzgesellschaft und sah sich selbst als Verteidiger der römischen Gemeinde gegen die suebische Unterdrückung und der Kirche gegen die Häresien der Zeit. Die Provinz Gallaecia war seit dem Einfall der Vandalen, Alanen und Sueben 409 für die Reichsregierung nur mehr bedingt erreichbar und Hydatius, der ein alter Mann war, als er seine Chronik verfasste, erinnerte sich an die Verhältnisse vor 409, hatte aber die meiste Zeit seines Lebens schon in ständiger Auseinandersetzung mit den Barbaren verbracht. Im Laufe von 60 Jahren erlebte er viel Leid und Tod und es war seine Absicht, die Berichte darüber der Nachwelt zu hinterlassen. Der in der Chronik überwiegende Pessimismus ließ dabei wenig mehr als eine apokalyptische Interpretation zu. Hydatius sah im Chaos seiner Zeit die Ankündigung der letzten Tage und des Reichs des Antichristen. Offenbar war sein Vorhaben, einen genauen Bericht über die letzten Tage der Menschheit in seiner Heimat zu verfassen.[3] Viele Zeichen glaubte der Chronist in Himmelsereignissen und anderen Naturphänomenen zu erkennen; sei es, dass die Speerspitzen eines gotischen Heeres in verschiedenen Farben leuchten oder, dass Fische angeblich griechische und hebräische Buchstaben getragen haben sollen und Zeitangaben

---

1 Hyd. praef. 1 und 7: Edition von Richard W. Burgess.

2 Das Geburtsjahr wird mit ca. 400 angenommen, da Hydatius sich als *infantulus* bezeichnet, als er nach Palästina reiste. Vgl. Burgess 1993, 3.

3 Burgess 1993, 9 nimmt an, Hydatius habe an die in einem apokryphen Brief von Christus an Thomas enthaltene Spekulation über das Weltende 450 Jahre nach Christi Auferstehung geglaubt. Das wäre 482. Vgl. zur Biographie Muhlberger 1990, 195–200 und Burgess 1993, 3–11.

in lateinischen Lettern. Weiters berichtet Hydatius von Fleischstücken, die vermischt mit Regen vom Himmel fallen und siamesischen Zwillingen.[4]

DIE CHRONIK

Der Text ist eine der wichtigsten lateinisch-westlichen historischen Quellen für die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts. Für Spanien gibt es zwischen Orosius, der sein Geschichtswerk bis 417 zog, und Johannes Biclaro, der mit 565 einsetzt, keine chronikale Überlieferung. Obwohl dem christlich-universalhistorischen Blickwinkel des Hieronymus und seiner Fortsetzer verpflichtet, erscheint Hydatius sehr an spanischen Ereignissen interessiert, und ein ganz besonderes Anliegen ist ihm, die Leiden seiner Heimatprovinz festzuhalten. Insofern ist die Chronik reich an Informationen über die Konfrontation der Provinzialen mit den Barbaren im 5. Jahrhundert. Da in der Darstellung etliche chronologische Widersprüche enthalten sind, wurden seit der Neuinterpretation des Textes durch Christian Courtois mehrere Versuche unternommen, die Überlieferung neu zu beurteilen. Letztlich machten erst diese Debatten die internationale Forschung wirklich auf die Chronik aufmerksam, die zuvor vor allem für die spanische Historiographie relevant war.[5] Die Chronik war nie als eigenständiger Text konzipiert. Sie verstand sich als Fortsetzung und integraler Bestandteil der Übersetzung und Weiterführung der *Chronici canones* des Eusebius durch Hieronymus. Als ein Fortsetzer der Hieronymuschronik begann Hydatius seine Darstellung mit dem Tod des Valens in der Schlacht bei Adrianopel 378. Die einschlägige Textstelle wurde wörtlich aus Hieronymus gezogen und auf sie folgt die Feststellung, dass, seitdem Barbaren in großer Zahl im Reich anwesend waren, alles schwierig und chaotisch geworden sei. Die Regierungszeit des Theodosius, den er stolz als Spanier und Gallaecier präsentiert *(natione Spanus de provincia Gallicia civitate Cauca),* wird dennoch als Periode einer gewissen Wiederherstellung der Ordnung beschrieben. [6] Es wurde angenommen, Hydatius könnte einer jener spanischen Beamtenfamilien entstammen, die in der Verwaltung des Theodosius I. eine so große Rolle gespielt hatten. Als fromme Individuen, Klostergründer und Vertreter der theodosianischen Religionspolitik trugen spanische Reichsbeamte zum Entstehen einer engen Beziehung zwischen Palast und katholischer Hierarchie bei. [7] Dieser familiäre Hintergrund

4 Hyd. 210 (Himmelsereignisse), 213 (Fleischstücke, siamesische Zwillinge), 238 (Speerspitzen) 247 (Fische). Thompson 1982, 140 und Anm. 10 zweifelt am retrospektiven Charakter der Chronik. Zurückgewiesen bei Muhlberger 1990, 194.

5 Courtois 1951, 23–54; Thompson 1982; Muhlberger 1990 194f und Anm. 5.

6 Hyd. praef. 4 und Hyd. 2.

7 Matthews 1975, 107–145; Muhlberger 1990 197;

würde einige Sichtweisen des Chronisten besser verständlich machen. Es war eine Welt mit großen Chancen für Männer wie ihn gewesen, die sich in seiner Lebenszeit radikal veränderte. Nicht nur die Barbaren machte er dafür verantwortlich, auch die politischen Fehler der Reichspolitik. Besonders kritisch urteilte er dabei über die Frauen des Kaiserhauses, wie wir unten sehen werden.

Geordnet ist die Chronik nach Olympiaden und Kaiserjahren. Zur Datierung von Ereignissen bediente Hydatius sich der so genannten hispanischen Ära. Ihr Beginn ist der 1. Januar 38 v. Chr. Seit dem ausgehenden 3. Jahrhundert ist diese Zeitrechnung auf spanischen Inschriften und seit Hydatius auch in Chroniken geläufig. Wahrscheinlich handelte es sich um ein lokales, christliches Konzept, in dem man nachträglich die Annahme des Imperatortitels durch Augustus als Zeitpunkt für die Geburt Christi annahm.[8]

Eine Zukunft der römischen Identität und Lebensweise konnte sich Hydatius nur durch militärische Siege großer Männer vorstellen. Daraus resultiert ein gewisser Respekt vor Kaisern, hohen Offizieren und auch den regionalen Militärs. In den Händen dieser Männer lag für Hydatius das Schicksal der den Barbaren ausgelieferten Provinzen und der regionalen Kirche. Sie könnten es schaffen, die durch die Barbaren zerstörte Ordnung wiederherzustellen und die Kirche von den bedrohlichen Irrlehren zu befreien. Selbst hat Hydatius 431 eine Reise zum in Gallien operierenden Aetius unternommen. Er schaffte es, die Aufmerksamkeit des Feldherrn auf Gallaecia zu lenken, denn im nächsten Jahr wird vom *comes* Censorius berichtet, der als Gesandter zu den Sueben geschickt wurde und zusammen mit Hydatius in die Provinz kam. Wegen der Kämpfe in Italien musste der *comes* aber vor einem Verhandlungsergebnis abreisen. Ein Vertrag wurde dann von den lokalen Bischöfen ausgehandelt.[9]

Der gallische Chronist von 452 und auch der Byzantiner Priskos haben ähnliche Ansichten und vertreten gegenüber den Barbaren eine aggressive Abwehrhaltung. Die geschilderten Zustände ließen den Chronisten nach drastischen Mitteln rufen. Solche Äußerungen bereiteten den Boden für die Feldzüge Justinians und ließen im Westen Chlodwig zum Helden der gallischen Bischöfe avancieren. Die Chronik berichtet von Angriffen, Belagerungen, Raubzügen und Plünderungen wie heldenhafter Abwehr und edelmütigem Ertragen der Leiden, die die Barbaren den Städten und der Kirche zufügten. Die meisten Einträge behandeln militärische und politische Ereignisse, wie Details der lokalen Kirchengeschichte. Nach 455 brachte Hydatius vor allem selbst Erlebtes ein, entsprechend wird das lokale Element dominierend. Beschrieben wird eine Welt der Männer, die kämpfen, verhandeln und plündern. Frauen sind höchstens Betroffene, wenn sie überhaupt erwähnt

8 D'Ors 1962, 34–50; Vives 1938, 97–108; Rühl 1897, 205–208.
9 Hyd. 86, 88 und 91.

werden. Außer den unten behandelten Kaiserinnen erscheinen überhaupt keine aktiven Frauen in der Chronik.

Aus verschiedenen sozialen Schichten der römischen Gesellschaft werden von den Barbaren Gefangene genommen. Das beginnt mit Mitgliedern der Kaiserfamilie. Zum Jahr 409 berichtet Hydatius von der Gefangennahme der Theodosiustochter Galla Placidia in Rom durch die Westgoten.[10] Nach der zweiten Eroberung Roms durch die Vandalen im Jahr 455 vergeiselt König Geiserich die Witwe Valentinians III. und seine beiden Töchter, sowie den Sohn des toten Aetius namens Gaudentius.[11] Zu 445 wird berichtet, Vandalen seien an der Küste Gallaeciens gelandet und ganze *familiae* gefangen genommen worden.[12] 456/57 erobert der Gotenkönig Theoderich die gallaecische Stadt Bracara und nimmt eine große Zahl von Römern gefangen. Die Kirchen sollen geplündert, die männlichen Kleriker ihrer Kleider beraubt worden sein. Die *virgines Dei*, die Nonnen also, wurden von den Goten aus der Stadt geführt, allerdings nicht vergewaltigt. *Virgines Dei exim quidem abductae, sed integritate seruata.* Außerdem vermerkt der Chronist, dass die Kirchen zu Ställen umfunktioniert wurden, was die entweihende Anwesenheit von Mauleseln, Kamelen und Schafen bedingt habe.[13] Durch eine List gelingt es dem gotischen König Theoderich, 457 kampflos in Asturica einzuziehen. Seine Leute hatten vorgegeben, inzwischen im Auftrag der römischen Staatsautorität gegen die Sueben vorgehen zu wollen. Als ihnen die Tore geöffnet wurden, plünderten sie die Stadt, töteten viele der dorthin Geflüchteten und nahmen zwei Bischöfe mitsamt ihres Gefolges als Geiseln. Weiters führten sie die *invalidii promiscui sexus*, die Schwächeren beiderlei Geschlechts, in eine schmerzvolle Gefangenschaft.[14] 460 wird der Chronist selbst zum Betroffenen. Im Chaos nach einem Interventionsversuch Majorians nahm ihn eine suebische Schar unter einem gewissen Frumarius in Aquae Flaviae gefangen. Drei Monate später kommt er wieder frei, allerdings ohne die näheren Umstände zu erläutern.[15] Zu 464/65 findet sich die Erwähnung, dass ein Frieden zwischen den Goten unter Theoderich und den Sueben unter ihrem gerade erhobenen König Remismund geschlossen worden sei. Neben verschiedenen Geschenken an den Sueben bringen die Gesandten Theoderichs auch seine Frau zurück, die bei den Goten gefangen war. Im selben Jahr wird dann noch von einem suebischen Raubzug in die Stadt Conimbrica berichtet. Dabei sei die edle Familie des Cantabrius beraubt und die Mütter samt ihren Kindern gefangen genommen worden.[16]

10 Hyd. 36.
11 Hyd. 160.
12 Hyd. 123.
13 Hyd. 167.
14 Hyd. 179.
15 Hyd. 196 und 202.
16 Hyd. 225. Vgl. zur *familia nobila Cantabri* Thompson 1982, 201 und Anm. 56.

Auffallend ist, dass Menschen beiderlei Geschlechts von den Goten, Sueben und Vandalen gefangen genommen werden, inklusive Hydatius selbst. Allerdings ist zu bemerken, dass die Ehe mit römischen Frauen der höheren und höchsten Gesellschaftsschichten, vielleicht sogar Damen aus dem Kaiserhaus, eine Chance zur Integration in die Machtelite des Imperiums bot. Deutlich wird das bei den von Geiserich aus Rom entführten Damen. Eine der vergeiselten Töchter des Valentinian wird mit seinem Sohn Gento verheiratet, was der vandalischen Königsfamilie eine wichtige verwandtschaftliche Beziehung garantiert.[17] Prokop berichtet nach dem Ende des Vandalenreichs 533 von der Behandlung des letzten Königs Gelimer. Dieser wird als Verwandter des Kaiserhauses behandelt und darf auf einem Landgut nördlich von Konstantinopel ein standesgemäßes Leben führen. Vor dem Zugriff Geiserichs auf die Töchter und die Witwe Valentinians III. hatte allerdings der Usurpator Maximus die Witwe des Kaisers geheiratet und seinen Sohn mit der Tochter vermählt. Maximus erklärte sich zum *Augustus*, seinen Sohn machte er zum *Caesar*.[18] Man versuchte also, die Legitimität politischer Ansprüche von allen Seiten auch mittels der Ehe zu untermauern.

AELIA EUDOXIA UND GALLA PLACIDIA

Zwischen 395 und 409 konzentriert sich Hydatius in seiner Darstellung auf kirchliche Persönlichkeiten und Entwicklungen. Dabei findet der Konflikt zwischen Kaiserin Eudoxia, der Frau des Arcadius, und dem Bischof Johannes Chrysostomos in Konstantinopel Erwähnung. Johannes sei wegen seines rechten Glaubens von der ketzerischen, arianischen Kaiserin verfolgt worden.[19] Hydatius unterstellt der Kaiserin fälschlicherweise und absichtlich, eine Arianerin zu sein.

Aufgrund der Konkurrenz von Konstantinopel und Alexandria um die Vorherrschaft in der östlichen Kirche kam es zu schweren Auseinandersetzungen zwischen Theophilus von Alexandria und Johannes Chrysostomos. Vier ägyptische Mönche, die von Theophilus aufgrund eines Häresievorwurfs exkommuniziert worden waren, baten Johannes um Hilfe. Der Bischof von Konstantinopel wies – gemäß den *canones* des Konzils von Konstantinopel – die Einmischung in die Agenden einer anderen Diözese zurück, die Mönche konnten aber die Aufmerksamkeit der Kaiserin erheischen, die Theophilus von Alexandria in die Hauptstadt zitierte. Dieser interpretierte die Sache als einen Coup des Johannes und spann eine eigene Intrige. Mit einer Gruppe ägyptischer Bischöfe segelte er nach Konstantinopel

---

17 Berndt 2002, 145–154.

18 Hyd. 155.

19 Hyd. 29: *Constantinopolim Iohannes episcopus predicatur insignis; qui ob fidem catholicam Eodoxiam Arcadii uxorem infestissimam patitur Arrianam.*

und begann die dortigen Gegner des Johannes um sich zu versammeln. In einem Vorort der byzantinischen Hauptstadt begann ein Konzil zu tagen, das gegen Chrysostomos schwere Vorwürfe erhob. Auch die Kaiserin Eudoxia stellte sich nun auf die Seite der Ankläger. Da Johannes nicht erschien, verhängte der Kaiser ein Kontumazurteil und verbannte ihn. Aufgrund öffentlicher Proteste wurde er zurückberufen, fiel neuerlich der Kaiserin unangenehm auf und wurde ein zweites Mal verbannt. Der Bischof verstarb 407 im Exil in Armenien. Das Schicksal des Johannes brachte ihm viele Sympathien in den Diözesen außerhalb Ägyptens ein. Auch Hydatius stand dem Bischof positiv gegenüber, was sich in seinem Urteil über Eudoxia widerspiegelt.[20]

Offenbar macht Hydatius Eudoxia ihre fränkische Herkunft zum Vorwurf. Ihr Vater war der *magister militum* Bauto, der schon unter Gratian zum *magister militum* ernannt worden war und als solcher mit Theodosius gegen die Goten zog. Am römischen Hof hatte er großen Einfluss auf den jungen Valentinian II. 385 trat der Franke das Konsulat an, Augustinus hielt seinen Panegyrikus.[21] Sein Aufstieg ist im Zusammenhang mit der Barbarisierung des Heeres zu sehen, in welchem seit dem 4. Jahrhundert auch Germanen militärische Führungspositionen innehatten. Solchen Aufsteigern gelang es gelegentlich, große Offiziersdynastien – der Ausdruck Militäradel wurde ins Spiel gebracht – zu etablieren, die sich untereinander, mit Mitgliedern des Kaiserhauses oder mit Familien von Barbarenfürsten verehelichten, kaum aber mit Mitgliedern der übrigen Senatsaristokratie.[22] Vordergründig war es diese barbarische Herkunft, die für Hydatius jedenfalls ausreichte, um die Kaiserin zur *infestissima Arriana* zu stempeln.

Die zweite Frau, die Hydatius einer ausführlicheren Erwähnung in seiner Chronik für wert befindet, ist die Kaiserin Galla Placidia (388–450). Sie war die Tochter Theodosius I. und seiner zweiten Frau Galla, die Halbschwester der Kaiser Arcadius und Honorius also. Zuerst mit dem Sohn Stilichos verlobt, wurde sie nach der Eroberung Roms 410 von den Westgoten als Geisel genommen und 414 mit dem gotischen König Athaulf verheiratet. Nach dem Tod ihres Gatten gelang es Galla Placidias Halbbruder Honorius, sie durch einen Vertrag mit dem neuen gotischen König Vallia zurückzugewinnen. 417 verheiratete er sie mit dem *patricius* und späteren Kaiser Constantius III., dem sie den späteren Valentinian III. und Honoria gebar. 421 wurde Galla Placidia zur Augusta erhoben und war von 425–437 Regentin für den minderjährigen Valentinian III.[23]

---

20 Jones 1964, 213; Seeck 1907, 918–925; Demandt 1989, 160f; Kelly 1995, 211–227; Liebeschuetz 1998, 67–78.

21 Seeck 1897, 176; Demandt 1989, 129f; PLRE I, 159f.

22 Martin 2001, 75; Demandt 1980, 609–636. Demandt wollte aufgrund der mangelnden Heiratsverbindungen eine klare Trennung zwischen diesem "Militäradel" und der Senatsaristokratie ableiten.

23 PLRE II, 888f; Sirago 1961, 45–57; Nagl 1967.

Hydatius beginnt seine Ausführungen mit der ersten Heirat Galla Placidias: Der Alarichnachfolger Athaulf heiratete, wie oben erwähnt, 414 die Kaiserstochter in Narbonne. *Atauulfus apud Narbonam Placidiam duxit uxorem.* Der Chronist sah damit die Prophezeiung aus dem Buch Daniel erfüllt, wonach die Tochter des Königs aus dem Süden mit dem König des Nordens verbunden werden sollte, aber kein Nachkomme von ihm aus ihr entstehen werde *(nullo tamen eius ex ea semine subsistente).* Diese Anspielung bezieht sich auf den Sohn des Paares, der auf den Namen Theodosius getauft worden war, aber noch als Kleinkind starb.[24] Ein Knabe, geboren von einer Frau aus dem Kaiserhaus, der den Namen seines kaiserlichen Großvaters trug, wäre für die Goten ein großer Machtfaktor gewesen. Dass dieses Kalkül nicht aufging, war für Hydatius offenbar eine göttliche Fügung, sodass er die Prophezeiung aus Daniel als göttliche Bestätigung der Unrechtmäßigkeit des barbarischen Anspruchs auf eine solche Stellung im Reich einbrachte.

Auch das Schicksal des ersten Gatten der Galla Placidia, Athaulfs, sowie die Spanien betreffende Bündnispolitik der Goten erregte das Interesse des Hydatius: Die Ermordung Athaulfs durch einen Goten habe während einer privaten Unterhaltung stattgefunden *(familiares fabulas).* Sein Nachfolger Vallia schließlich konnte sich mit dem Reichsfeldherrn Constantius einigen. Ein *foedus* wurde geschlossen, die Römer lieferten den Goten Getreide und erteilten den Auftrag, Spanien von den Invasoren zu befreien. Die silingischen Vandalen sowie die Alanen, die in Lusitania und der Baetica siedelten, wurden von den Goten in schweren Kämpfen geschlagen, ihr Einfluss auf der iberischen Halbinsel massiv beschnitten.

Der *patricius* Constantius hatte, Stilicho gleich, eine mächtige Stellung im Westen erlangt. Aus dieser Machtposition heraus gelang es ihm, Placidia zur Ehe zu zwingen und so der Schwager des Kaisers Honorius zu werden[25]: *Constantius Placidiam accepit uxorem.* [26] Bemerkenswert ist die Unterscheidung in der Wortwahl. Beim Gotenkönig wird das Verb „*duxit*" verwendet, beim *patricius* Constantius „*accepit*". Selbst auf der Ebene des Vokabulars macht Hydatius die Illegimität der gotischen Ansprüche deutlich.

MÜTTER TÖTEN IHRE KINDER, DAS WELTENENDE IST NAH!

Das erste einschneidende politische Ereignis nach dem Tod des Theodosius ist für Hydatius das Eindringen der Vandalen, Alanen und Sueben in Spanien. Dieses für die spanischen

24 Hyd. 49; Muhlberger 216f.
25 Hyd. 52; Vgl. Wolfram 1998, 212f; Wolfram 2001, 132f.
26 Hyd. 54.

Provinzen sehr bestimmende Ereignis wird ohne die Vorgeschichte erzählt. Kein Eintrag erwähnt die Überschreitung des Rheins 406 und die Ereignisse in Gallien. Auch die Usurpation des Constantinus und die darauf folgenden Kriege, über die Orosius so ausführlich berichtet und in ihnen einen Hauptgrund für den Erfolg der Barbaren auszumachen glaubt, werden mit keinem Wort erwähnt. Ins selbe Jahr setzt Hydatius die Eroberung Roms durch Alarichs Goten.[27]

Zu 409 und 410 wird in zwei Einträgen vom Einfall der Barbaren in Spanien berichtet und den daraus resultierdenden Gemetzeln, Seuchen und Hungersnöten. Hydatius operiert mit expliziten Anspielungen auf die Apokalypse. Die vier Plagen des Schwerts, des Hungers, der Pestilenz und der wilden Tiere werden angeführt. Selbst von Kannibalismus wird berichtet und dabei auch von Müttern, die ihre eigenen Kinder getötet, gekocht und dann aufgegessen haben. Es erscheint schon schrecklich genug, dass *humanae carnes ab humano genere* gegessen wird.[28] Tertullian hatte den Frauen vorgeworfen, die Nachgeborenen der Eva zu sein und durch den Sündenfall dem Teufel die Pforte des Lebens geöffnet, den Tod für die Menschen erst möglich gemacht zu haben. Selbst am Tode Christi seien sie dadurch mitschuldig. Eine Möglichkeit, dafür zu büßen war das Gebären unter großen Schmerzen. Auch Paulus meinte in seinem Brief an die Galater, Glaube, Liebe, Heiligkeit und das Gebären retteten die Frauen vor ihrer Schuld.[29] Wenn nun die Mütter ihren Kindern das Leben wieder nehmen, verspielen sie jede Chance auf Erlösung und stellen das Gesetz der Welt auf den Kopf. Ein sicheres Zeichen für das nahende Ende also.

DER BISCHOF UND SEIN EHEWEIB

Zum Jahr 424 bringt Hydatius, scheinbar unmotiviert, denn an kein aktuelles zeitgenössisches Ereignis geknüpft, einen preisenden Eintrag zu Paulinus von Nola und dessen Frau Therasia in seiner Chronik. Paulinus sei schon als Laie ein sehr edler (*nobilissimus*) und gebildeter *(eloquentissimus)* Mann gewesen und durch seine Hinwendung zu Gott nur noch edler geworden. Seine Gattin habe ebenfalls den Weg der Askese gewählt und gleiche durch diese Entscheidung sowie ihr nunmehriges Leben Paulinus, für Hydatius gemäß den christlichen Vorstellungen eine heilsversprechende Lebensform für eine Frau.

Die Erwähnung des Paares ist, wie bereits angedeutet, nicht an ein spezifisches Vorkommnis geknüpft, was für den Quellentypus Chronik ungewöhnlich ist. Kirchenmänner

27 Hyd. 34 und 35.
28 Hyd. 39 und 40.
29 Nach Alexandre 1993, 452 und 455.

wie Paulinus oder Theofilus von Alexandria jedoch erscheinen bei Hydatius einige Male mit der Bemerkung, sie seien berühmt gewesen *(habetur insignis)*.[30]

Der aquitanische Senator Pontius Meropius Paulinus (355–431) war zuerst hoher Beamter in Campanien, anschließend wurde er Bischof von Nola. Nach einer in der hagiographischen Literatur ausgestalteten Begegnung mit dem heiligen Martin von Tours, der ein entzündetes Auge des Bischofs geheilt haben soll, zog sich Paulinus während des Bürgerkriegs von 389 auf seine Güter im nördlichen Spanien zurück, um dort ein kompromisslos asketisches Leben zu führen. Diese Entscheidung rief seinen alten Lehrer und Freund Ausonius von Bordeaux auf den Plan, der erfolglos versuchte, Paulinus zur Wiederaufnahme seiner Amtspflichten zu bewegen.[31] Der Wunsch des Ausonius musste auch unerfüllt bleiben, denn Paulinus hatte die alte römische Tugend der *pietas*, der Treue zu Freunden und Vaterland, in streng christlichem Sinn neu gedeutet. Nur die Treue zu Christus, die christliche Frömmigkeit, war in seinen Augen und im Hinblick auf ein Leben nach dem Tod relevant. Zur selben Zeit taten auch andere bekannte Männer diesen Schritt und entschieden sich für ein asketisches Leben in Einsamkeit: Genannt seien beispielsweise Sulpicius Severus, der Biograph von Martin von Tours, sowie Augustinus, der 395 Bischof von Hippo wurde und sich 386 für ein der Enthaltsamkeit gewidmetes Leben entschied. Auch Augustinus hatte, ähnlich Paulinus, seine Mutter, seine Konkubinen, seine Freunde und seine Karriere hinter sich gelassen, um einzig und allein Gottes Diener zu sein. Diese demonstrative Ablehnung von allem Irdischen hatte aber in der Regel nur zeitweilig einen Rückzug in die Einsamkeit zur Folge. Die berühmten Konvertiten erlangten hohe kirchliche Ämter, meist in ihren Heimatprovinzen. Ihr Leben und Verhalten wurde beobachtet und nachgeahmt, ihre Bücher und Ideen intensiv rezipiert. Lediglich ihr Platz im öffentlichen Leben hatte sich verschoben. Dass wir über diese Männer soviel besser Bescheid wissen als über ihre Zeitgenossen, die nicht den Weg der christlichen Reinigung wählen konnten oder wollten, liegt an der Macht der christlichen Wahrnehmung in den Jahrhunderten danach.[32] Die Wandlung von der Ehegemeinschaft zum asexuellen, geschwisterlichen Verhältnis ist dabei immer eine Voraussetzung zum gottgeweihten Leben. Die christlich-katholische Kirche hatte spätestens seit Augustinus im Gegensatz zu den Antinomisten, den Gnostikern und Manichäern die Ehe von Mann und Frau als elementares Prinzip des weltlichen Lebens akzeptiert. Höherer Wert wurde allerdings der gottgeweihten Enthaltsamkeit bzw. der Jungfräulichkeit zugewiesen.[33] Eine Parallele zur

30 Hyd. 72. *Cui Terasia de coniunge facta soror testimonio vite beatae equatur et merito.* Vgl. Hyd. 5 für Theofilus von Alexandria.

31 PLRE I, 681–683; PLRE I, 909.

32 Brown 1996, 62.64.

33 Ennen 1994, 44–46.

Geschichte des Paulinus von Nola und seiner Gattin stellt die der Melania und des Pinianus dar. Das wohlhabende Ehepaar soll sich zum Verteilen seiner Güter entschlossen und auf den ehelichen Verkehr verzichtet haben. Die beiden begaben sich auf eine Reise durch das Mittelmeer und näherten sich auf ihren Stationen Jerusalem. Dort gründeten sie mehrere Klöster und führten ein vorbildliches, asketisches Leben.[34]

Therasia ordnet sich ihrem Ehemann unter wie die Kirche sich Christus unterordnet. Durch den Verzicht auf die fleischliche Vereinigung kann die Erbsünde überwunden werden. Ein ideales Modell also, das Hydatius besonders hervorheben wollte.

LITERATURVERZEICHNIS

Editionen

Ein Überblick zur Text- und Überlieferungsgeschichte bei Burgess 1993, 11–27 und 59–66.

R. W. Burgess, The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two contemporary accounts of the final years of the Roman Empire, Oxford 1993.

J. M. Garzón, Idatii episcopi chronicon correctionibus scholiis et dissertationibus illustratum (Edition von 1762), PL 74, Paris 1860, 701–750.

D. Gorce, Vita Melaniae, Sources chretiennes 90, Paris 1962, 445–498.

T. Mommsen, Hydatii Lemici continuatio chronicorum Hieronymianorum, MGH, Auct. Ant. XI, CM 2, Berlin 1894, 11–36.

T. Mommsen, Additamentum ad consularia Constantinopolitana/Fasti, MGH, Auct. Ant. IX, CM 1, Berlin 1892, 197–247.

A. Tranoy, Hydace Chronique, Sources chretiennes 218, Paris 1974, 98–178.

Sekundärliteratur

Alexandre 1993 = M. Alexandre, Frauen im frühen Christentum, in: P. Schmitt (Hg.), Geschichte der Frauen 1. Antike, Frankfurt/Main 1993, 451–497.

Berndt 2002 = G. M. Berndt, Die Heiratspolitik der hasdingischen Herrscher-Dynastie. Ein Beitrag zur Geschichte des nordafrikanischen Vandalenreiches, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte an der Universität Paderborn 15 (2002) 145–154.

Brown 1996 = P. Brown, The rise of Western Christendom. triumph and diversity AD 200–1000, Cambridge 1996.

Courtois 1951 = C. Courtois, Auteurs et Scribes. Remarques sur la Chronique d'Hydace, in: Byzantion 21 (1951) 23–54.

Demandt 1980 = A. Demandt, Der spätrömische Militäradel, in: Chiron 10 (1980), 609–636

34 Vita Melaniae, 445–498: Edition von D. Gorce.

Demandt 1989 = A. Demandt, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n. Chr. (Handbuch der Altertumswissenschaft 3, 6) München 1989.

E. Ennen, Frauen im Mittelalter, München [5]1994.

Helm 1949 = R. Helm, Meropius Pontius Paulinus, in: RE XXXVI, 4 (1949) 2331–2351.

Jones 1964 = A.H.M. Jones, The Later Roman Empire I, Oxford 1964.

Kelly 1995 = J.N.D. Kelly, Golden mouth, London 1995.

Leyser 2000 = C. Leyser, Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great, Oxford 2000.

Liebeschuetz 1998 = J.H.W.G. Liebeschuetz, Barbarians and Bishops. Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom, Oxford 1998.

Martin 2001 = J. Martin, Spätantike und Völkerwanderung (Oldenbourg Grundriss der Geschichte 4) München [4]2001.

Matthews 1975 = J.F. Matthews, Western Aristocracies and Imperial Court. AD 364–425, Oxford 1975.

Muhlberger 1990 = S. Muhlberger, The Fifth-Century Chroniclers. Prosper, Hydatius, and the Gallic Chronicler of 452, ARCA. Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs, Leeds 1990.

Nagl 1967 = M. A. Nagl, Galla Placidia. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, New York 1967.

D'Ors 1962 = V. D'Ors, La Era Hispánica (Estudio General de Navarra, Mundo Antiguo 1) Madrid 1962.

Pohl 1998 = W. Pohl, Telling the difference. Signs of ethnic identity, in: W. Pohl/H. Reimitz (Hg.), Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities 300–800 (The Transformation of the Roman World 2) Leiden 1998.

Rühl 1897 = F. Rühl, Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit, Berlin 1897.

Sirago 1961 = V.A. Sirago, Galla Placidia e la trasformazione politica dell' Occidente, Louvain 1961.

Seeck 1897 = O. Seeck, Bauto, in: RE III, 1 (1897) 175–178.

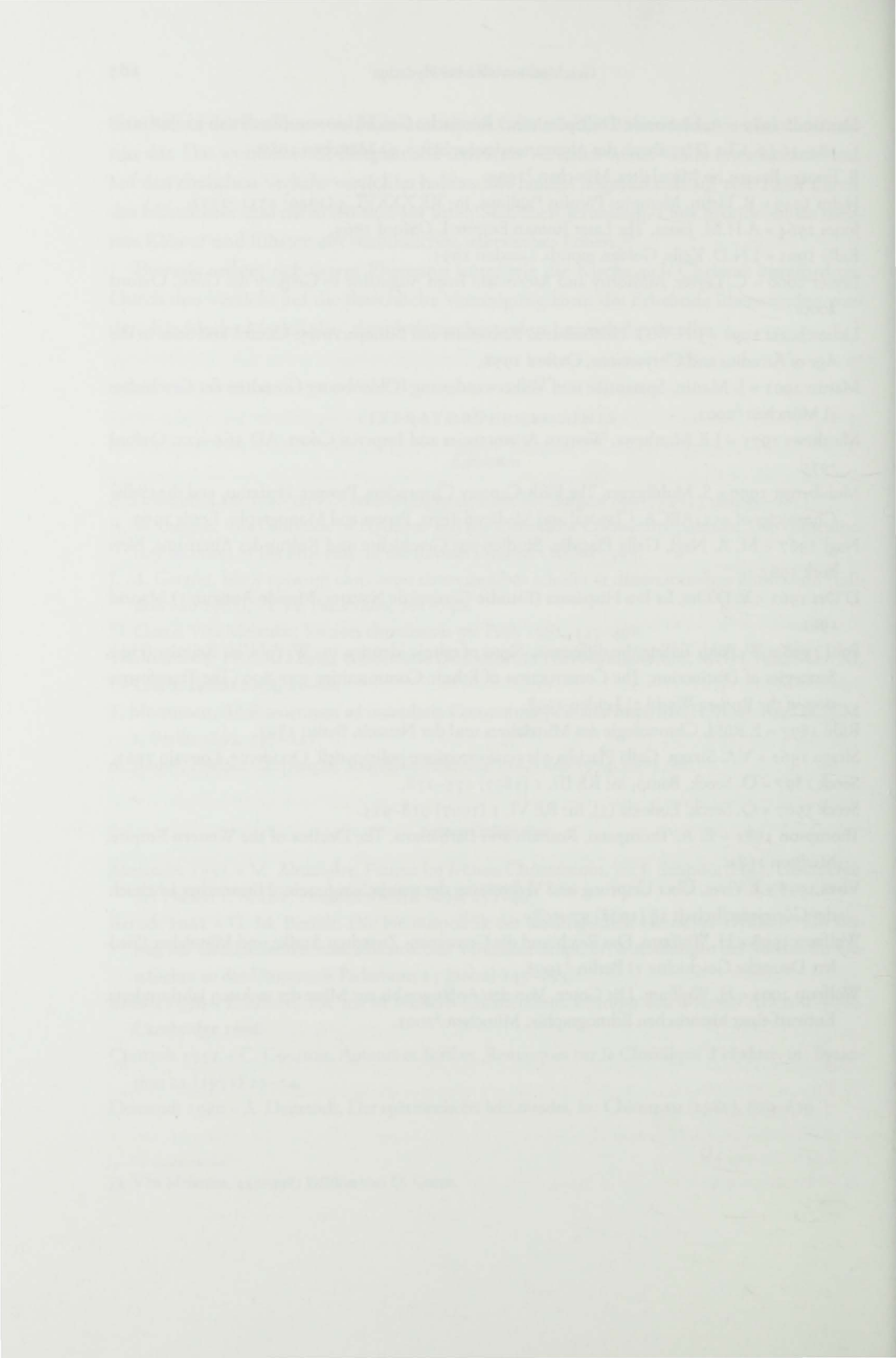
Seeck 1907 = O. Seeck, Eudoxia (1), in: RE VI, 1 (1907) 918–925.

Thompson 1982 = E. A. Thompson, Romans and Barbarians. The Decline of the Western Empire, Madison 1982.

Vives 1938 = J. Vives, Über Ursprung und Verbreitung der spanischen Ära, in: Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 58 (1938) 97–108.

Wolfram 1998 = H. Wolfram, Das Reich und die Germanen. Zwischen Antike und Mittelalter (Siedlers Deutsche Geschichte 1) Berlin [3]1998.

Wolfram 2001 = H. Wolfram, Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie, München [4]2001.



Timo Stickler

Das Bild Melanias der Jüngeren in der *Vita Melaniae Iunioris* des Gerontius

DAS WERK UND SEIN AUTOR

Die *Vita Melaniae Iunioris* ist ein bedeutendes Zeugnis der spätantiken christlichen Literatur. Ihr Gegenstand ist das Leben der jüngeren Melania, einer Frau aus stadtrömischem senatorischen Adelsgeschlecht, die im Alter von etwa zwanzig Jahren die ihr vorgezeichnete Lebensbahn verlassen und – zusammen mit ihrem Ehemann Pinianus – ein asketisches Leben in Armut und Entsagung geführt hat. Wir haben es mit einer der ältesten und vollständigsten Lebensbeschreibungen einer Frau in der christlichen Überlieferung zu tun.[1]

Der Text der *Vita Melaniae Iunioris* ist in zwei Versionen erhalten; die griechische wurde im Jahre 1900 in der Bibliotheca Barberini von den Bollandisten entdeckt und drei Jahre später von Hippolyte Delehaye publiziert.[2] 1905 erschien dann von der Hand des Kardinals Mariano Rampolla del Tindaro eine Ausgabe der lateinischen Version.[3] Er hatte sie mehr als zwanzig Jahre zuvor während seiner Zeit als spanischer Nuntius im Escorial entdeckt, doch hatte sich die Publikation immer wieder verzögert.

Welche der beiden genannten Versionen der *Vita Melaniae Iunioris* die ursprünglichere ist, war in der Forschung lange umstritten. Der Konsens der letzten Jahrzehnte geht dahin, dass beide Versionen auf eine vermutlich griechische, heute allerdings verlorene Urfassung zurückgehen.[4] Denkbar erscheint aber auch, dass von Anfang an zwei Versionen der Lebensbeschreibung im Umlauf waren:[5] Immerhin gab es in Palästina – man denke an den Kirchenvater Hieronymus und seine Gefährten – eine lateinischsprechende Gemeinde, die

---

1 Clark 1989, 167.

2 Delehaye 1903. Die heute gebräuchliche, auch diesem Beitrag zugrunde liegende Ausgabe ist Gorce 1962.

3 Rampolla 1905. Diese Ausgabe ist bis heute nicht ersetzt, wobei dies vielleicht der Grund dafür ist, dass die lateinische Version der *Vita Melaniae Iunioris* bis heute weniger Aufmerksamkeit in der Forschung gefunden hat als die griechische; siehe allerdings aus jüngerer Zeit die einschlägigen Beiträge von Berschin 1986, 156ff. u. Wittern 1994, 44ff.

4 Zur Textgeschichte der *Vita Melaniae Iunioris* siehe u. a. d'Alès 1906; Gorce 1962, 45ff.; Papaloizos 1979, 1ff. und Clark 1984, 1ff.

5 So Berschin 1986, 156 Anm. 110 u. Wittern 1994, 44.

als Adressat einer lateinischen Vita hätte fungieren können.[6] Dem folgenden Beitrag liegt die griechische Version in der Ausgabe von Denys Gorce, die die meisten Gelehrten als die der Urfassung näherstehende einordnen, zugrunde; von Fall zu Fall wird allerdings das wertvolle Sondergut der lateinischen Vita Berücksichtigung finden.

Der Autor der *Vita Melaniae Iunioris* wird im Text zwar nicht genannt, es handelt sich aber ohne Zweifel um Gerontius, einen Priester aus dem Umkreis der jüngeren Melania und Verwalter ihrer Klöster auf dem Ölberg nach ihrem Ableben 439 n. Chr.[7] Gerontius hat sich seit den 440er Jahren als ein Wortführer der radikalen Antichalcedonenser hervorgetan. Dies konnte nicht ohne Auswirkung auf sein Werk bleiben, wie Elizabeth A. Clark detailliert nachgewiesen hat.[8] Sie deutet die *Vita Melaniae Iunioris* als „Tendenzliteratur"[9] mit dem Ziel, die Rechtgläubigkeit der Protagonistin – und damit gleichsam nebenbei auch die ihres Biographen Gerontius – zu erweisen. Kontakte der Asketin zu Origenisten,[10] Donatisten[11] und Pelagianern[12] seien deshalb heruntergespielt oder ganz ausgeblendet worden.[13] Auch wenn diese Sicht die vielfältigen Bezüge des Werkes allzu stark zugunsten eines einzigen verengt, vermag sie doch einen Beitrag zu leisten, verschiedene, sonst im Unklaren verbleibende Gesichtspunkte zu erhellen, so etwa das völlige Fehlen von Melania d. Ä. in der Vita. Allem Anschein nach sollte unsere Titelheldin nicht dem Verdacht ausgesetzt wer-

---

6 Auch in den Klöstern der Melania auf dem Ölberg hat man mit lateinischsprechenden Bewohnern zu rechnen; siehe Wittern 1994, 45f. u. 60.

7 Zur Person des Gerontius siehe Gorce 1962, 54ff. u. Clark 1984, 13ff.

8 Clark 1984, 141ff.; zusammenfassend Clark 1989, 173ff.

9 Clark 1989, 169. Den Begriff „Tendenzliteratur" übernimmt Wittern 1994, 46.

10 Über ihre Großmutter Melania d. Ä. verfügte Melania d. J. schon früh über Kontakte zu origenistischen Kreisen, so etwa zu Palladius von Hellenopolis (siehe Pall. Laus. 61), Paulinus von Nola (siehe Paul. Nol. epist. 29 u. carm. 21; er wird auch in Geront. v. Mel. 19 rühmend erwähnt) und Rufin von Aquileia (siehe Rufin. prol. Orig. super num.); dazu Clark 1989, 173f. Dennoch hat sie später offensichtlich guten Kontakt zu Hieronymus und seinem Umfeld in Bethlehem gehabt; dies geht nicht nur aus den brieflichen Grüßen hervor, die Hieronymus für Melania und ihre Gefährten an Augustinus übermittelte (Hier. epist. 143,2), sondern auch aus der Tatsache, dass Paula d. J., die Leiterin der bethlehemitischen Klöster nach 419, mit ihr zeit ihres Lebens offensichtlich ein gutes Verhältnis pflegte; dazu Geront. v. Mel. 40, 63 u. 68.

11 Derartige Kontakte lassen sich allerdings nur mittels der lateinischen Version der *Vita Melaniae Iunioris* erschließen, denn in Geront. v. Mel. lat. 21 heißt es, dass es auf Melanias ausgedehntem afrikanischen Landgut bei Thagaste (Souk Ahras) zwei Bischöfe gegeben habe, *unum nostrae fidei et alium haereticorum*. Dazu Clark 1984, 145f.

12 Melania hat Pelagius persönlich gekannt und stand noch in Palästina mit ihm in Kontakt; siehe Aug. grat. Christ. 1,1. Dazu Brown 1970, 212ff.; Clark 1989, 174f.; Petersen-Szemerédy 1993, 127f. u. Salamito 1997, 148ff.

13 In der griechischen Version ist dies mehr als in der lateinischen der Fall, wie Clark 1989, 176f. zu Recht bemerkt, doch findet sich auch hier, in Geront. v. Mel. 70, ein Anklang an das origenistische Ideal eines Lebens im Zustand der ἀπάθεια. Das Verhältnis Melanias d. J. und ihrer Großmutter zum Origenismus behandelt Petersen-Szemerédy 1993, 120f.

den, die häretischen Neigungen ihrer gleichnamigen Großmutter, einer langjährigen Gefährtin des Origenes-Exegeten Rufin von Aquileia, zu teilen.[14]

Offensichtlich empfand sich Gerontius als legitimer Sachwalter von Melanias geistigem Erbe. Er spricht von sich selbst als einem „Armseligen" (ἡ ἐμὴ ἐλεεινότης), den sie „Gott aus der Welt zum Opfer dargebracht" habe.[15] Gerontius legt Melania auf ihrem Sterbebett Worte in den Mund, die ihn den Bewohnern ihrer Klöster als neuen Archimandriten empfehlen, als „Knecht", der „aus eigenem Antrieb eure Last auf sich genommen hat."[16] Auch an anderen Stellen hebt unser Autor immer wieder das besondere Nahverhältnis hervor, das ihn gegenüber der Heiligen auszeichnete.[17] In der Zeit nach Melanias Tod 439 n. Chr. mag ihm die Autorität der Verstorbenen als Argument gedient haben, als es darum ging, in der beginnenden monophysitischen Kontroverse Position zu beziehen.[18] Jedenfalls nahm Gerontius nach dem Konzil von Chalcedon zusammen mit vielen palästinischen Mönchen eine extrem kritische Haltung zu dem dort formulierten Bekenntnis ein.[19] Er unterstützte den Sturz des Patriarchen Juvenal im Jahre 452 und war ein eifriger Anhänger des alexandrinischen Mönchs Theodosius,[20] dem es gelang, für dreizehn Monate als Gegenbischof in Jerusalem zu walten. Auch nach dieser von Gewalttätigkeiten begleiteten Episode verschloss er sich mit immer weniger Gleichgesinnten allen Unionsbestrebungen[21] sowohl von Seiten Juvenals und der Kaiserin Eudocia im Jahre 456[22] als auch von Seiten des Patriarchen Martyrius im Jahre 479.[23] Dennoch dauerte es wahrscheinlich bis zur Verkündung des Henotikon durch Kaiser Zeno, weitere drei Jahre später, bis Gerontius die Folgen seines renitenten

---

14 Clark 1984, 148ff. u. Clark 1989, 177ff. In der in Geront. v. Mel. 28 genannten anonymen Häretikerin hat man Melania d. Ä. sehen wollen; dazu Moine 1980, 73ff. u. Clark 1984, 150.

15 Geront. v. Mel. 49: ὃν ἐκ τοῦ κόσμου λαβοῦσα θυσίαν τῷ Θεῷ προσήνεγκεν.

16 Geront. v. Mel. 68: διότι καὶ αὐτὸς ἐλεύθερος ὢν ἐκ πάντων ἐδούλωσεν ὑμῖν ἑαυτὸν διὰ τὸν Κύριον, καὶ μὴ ἔχων ἀνάγκην τὸ βάρος ὑμῶν βαστάζει.

17 So schon bei den einleitenden Worten zur Vita; siehe Geront. v. Mel. praef. Sehr deutlich wird Gerontius' Bewusstsein von seiner Sonderstellung auch bei der Schilderung von Melanias Ende; siehe Geront. v. Mel. 63–70.

18 Die in Chalcedon zum Dogma erklärte Zweinaturenlehre erschien deren monophysitischen Gegnern als Neuauflage des 431 verurteilten Nestorianismus. Das harsche Eintreten Melanias gegen diese Häresie in Geront. v. Mel. 54 könnte einen Reflex auf diese, freilich erst nach ihrem Tod zutage tretende Kontroverse darstellen.

19 Hierzu ausführlich Bacht 1953, 243ff.; Chitty 1966, 89ff.; Frend ²1979, 143ff. u. Perrone 1980, 91ff. Die besondere kirchenpolitische Rolle des Mönchtums in Palästina betont Perrone 1980, 35ff., bes. 42f.

20 Kyr. S. v. Euthym. 27 (Schwartz) u. v. Petr. Iber. p. 32 (syr.) bzw. 36 (dt. Übers.) [Raabe]. Clark 1984, 17ff. vermutet hinter diesem Gegenpatriarchen Theodosius denn auch den anonymen Kleriker, dem die Vita im Vorwort von Gerontius gewidmet wird. Folglich ergäbe sich eine Datierung des Werkes auf 452/53 n. Chr.

21 Siehe Kyr. S. v. Euthym. 30, 43 u. 45 (Schwartz) sowie Kyr. S. v. Sab. 30 u. 38 (Schwartz).

22 Zur Versöhnungspolitik Juvenals nach 453 siehe Bacht 1953, 252ff.; Chitty 1966, 90ff.; Frend ²1979, 151ff. u. Perrone 1980, 103ff.

23 Zu den Versöhnungstendenzen in Palästina seit Basiliscus' Enkyklion 475 siehe Bacht 1953, 272ff.; Chitty 1966, 101f.; Frend ²1979, 174ff. u. Perrone 1980, 121ff.

Antichalcedonismus zu tragen hatte. Kyrill von Skythopolis zufolge wurde er, nachdem er 45 Jahre lang die Klöster Melanias auf dem Ölberg geleitet hatte, schließlich von dort vertrieben und starb außerhalb Jerusalems, sozusagen im Exil.[24]

Bezüglich der literarischen Einordnung der *Vita Melaniae Iunioris* sind unterschiedliche Aspekte von der Forschung hervorgehoben worden. Walter Berschin etwa sah in unserem Text eine Frucht der asketischen Reiseliteratur nach dem Vorbild von Hieronymus' *odoeporicum* der älteren Paula.[25] Elizabeth A. Clark und Judith Perkins haben Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Verhältnis zum griechischen Roman der Kaiserzeit untersucht – mit durchaus unterschiedlichen Ergebnissen.[26] Von allen Autoren wird der erbauliche Charakter der Vita hervorgehoben, ihr Schwerpunkt auf der Darstellung von Melanias Askesepraktiken und geistlichen Lehren. Davon ausgehend besteht die Versuchung, die Vita vorschnell als Erzeugnis der hagiographischen Literatur einzuordnen, doch ist hier Vorsicht geboten: Die Förderung des Heiligenkultes der Protagonistin – sonst ein häufiges Kennzeichen dieser literarischen Gattung[27] – scheint nicht das vordringliche Ziel von Gerontius' Schriftstellerei gewesen zu sein,[28] eher schon die Schaffung eines Exempels asketischer Lebensführung für die Bewohner von Melanias Klöstern auf dem Ölberg[29] bzw. die Vorführung eines Beispiels unbedingter Rechtgläubigkeit für die Gegner der von ihm vertretenen Glaubensrichtung.[30] Die biographischen und historischen Elemente in der Gestaltung der Vita, die zu einem großen Teil ihren Quellenwert ausmachen, lassen sich auf dieser Grundlage wesentlich sinnvoller einordnen. In dieses Bild passt, dass Gerontius wenige Wunder[31] und nicht allzuviel Mirakulöses in seinem Text bietet,[32] sodass Denys Gorce von einer Heiligen ohne Legende, „une sainte sans légende"[33] sprechen konnte.

---

24 Kyr. S. v. Euthym. 45 (Schwartz).

25 Berschin 1986, 158f. unter Bezug auf Hier. epist. 108. Er zieht überdies Parallelen zum *Itinerarium Egeriae* und anderen frommen Reiseberichten.

26 Clark 1984, 153ff. u. Perkins 1994, 263ff. Beide heben vor allem die Unterschiede inhaltlicher Art hervor, die offensive Propagierung des asketischen Lebensstils und orthodoxer Glaubensinhalte durch die Lebensbeschreibung einer Person, die tatsächlich gelebt hat (Clark) bzw. die bewusste Integrierung gesellschaftlicher Randgruppen (Arme, Kranke) in den Erzählzusammenhang (Perkins).

27 Die Diskussion darüber, was hagiographische Literatur eigentlich ist und wie sie historisch ausgewertet werden kann, ist immer noch im Flusse; auch von daher ist bei einer entsprechenden Einordnung der *Vita Melaniae Iunioris* Vorsicht geboten. Zum letzten Stand der Forschung siehe van Uytfanghe 1988; von der Nahmer 1994; Lifshitz 1994 u. Herbers 2000.

28 Siehe Wittern 1994, 98.

29 So Berschin 1986, 158f. u. Wittern 1994, 97f.

30 So – wie oben bereits erwähnt – Clark 1984, 141ff.; zusammenfassend Clark 1989.

31 Erst am Ende der Vita werden exemplarisch zwei Heilungswunder der Heiligen erzählt; siehe Geront. v. Mel. 60f.

32 Hervorgehoben sei eine Episode, in der Melania der Teufel als schwarzer junger Mann erscheint; siehe Geront. v. Mel. 54.

33 Gorce 1962, 8.

Unser Autor selbst hat in Kapitel 11 den Grundsatz seines Schreibens verkündet, nämlich „der vollen Wahrheit gemäß zum Nutzen der Leser“ zu berichten.[34] Da verbindet sich der erbauliche Zug (ὠφέλεια) geradezu mit dem Anspruch auf historische Korrektheit (ἀλήθεια). Schon in seinem Vorwort betont Gerontius, dass er – zumindest für die Zeit in Jerusalem – Augen- und Ohrenzeuge von Melanias Leben gewesen ist; für die Zeit davor beruft er sich auf direkte Informationen seiner Protagonistin und auf eigene „zuverlässige“ (ἀκριβῶς) Nachforschung.[35]

Überblickt man das bisher Gesagte, so scheint die *Vita Melaniae Iunioris* eine alles in allem glaubwürdige Grundlage unseres Wissens über die Heilige zu bieten, ein Urteil, das in der Forschung denn auch häufig zu finden ist.[36] Dennoch ist Vorsicht geboten: Obwohl Gerontius mit den üblichen Versatzstücken hagiographischer Literatur – also etwa Wunderzeichen – sparsam umgeht, verbindet er doch mit seinem Werk ohne Zweifel einen bestimmten erbaulichen Zweck, ganz gleich, ob es sich bei der Vita nun eher um einen „klösterlichen Anleitungstext“ für Nonnen, um „Elemente einer Klosterregel“ oder um eine „meditative Erbauungslektüre“ für engagierte Anhänger des asketischen Ideals handelt.[37] Bei der Deutung bestimmter Ereignisse durch Gerontius wird dies immer wieder deutlich: Wenn Melania und Pinian etwa kurz nach ihrer *conversio* in den Hungerstreik treten,[38] so handelt es sich nicht um einen Schachzug im Machtkampf mit der Familie um das Recht, selbstständig über die Gestaltung des eigenen Lebens zu entscheiden, sondern es geschieht aus „Traurigkeit“ (πένθος) über das bedauerliche Unverständnis, das dem Paar entgegenschlägt. Derartige Beispiele gibt es mehrere. Man sollte sich nun damit trösten können, dass Gerontius bei aller Sympathie für seine Heldin und bei allem pädagogischen Engagement für seine asketische Leserschaft sich doch nicht dazu hinreißen ließ, den Geschehensablauf an sich zu verändern. Doch auch hier gibt es Indizien, die zur Vorsicht mahnen.

Im Zusammenhang mit dem Besuch der Kaiserin Eudocia im Heiligen Land wird von Gerontius berichtet, dass Melania in Anwesenheit des hohen Besuchs aus Konstantinopel ein Martyrion eingeweiht habe, das unter anderem Reliquien des Erzmärtyrers Stephanus

34 Geront. v. Mel. 11: […] ταῦτα κἀγὼ μετὰ πάσης ἀληθείας γράψω πρὸς τὴν τῶν ἐντυγχανόντων ὠφέλειαν.

35 Geront. v. Mel. praef.: Ὀλίγα οὖν ἐκ πολλῶν ὅσα τε αὐτὸς αὐτοπροσώπως ἑώρακα καὶ ὅσα παρ᾿ ἑτέρων ἀκριβῶς μεμάθηκα γράψας […].

36 Siehe z. B. Demandt/Brummer 1977, 482, die den Quellenwert der Vita als „unbestritten“ charakterisieren. Giardina 2001, 190 spricht von Gerontius als einem „excellent biographer“.

37 Alle drei Aspekte sind genannt bei Wittern 1994, 98.

38 Geront. v. Mel. 6.

barg.[39] Problematisch ist nun, daß in der Parallelüberlieferung zur *Vita Melaniae Iunioris*, in der Lebensbeschreibung Petrus' des Iberers vom Anfang des 6. Jhs. n. Chr. zwar von einem Martyrion auf dem Ölberg die Rede ist; der Erbauer ist aber die Kaiserin Eudocia selbst, und in seinem Inneren befinden sich keine Reliquien des Stephanus, sondern andere, weniger bedeutende.[40] Offensichtlich werden wir Zeugen eines „rivalry of prestige"[41] innerhalb der Überlieferung, und zwar um die Frage, welche der beiden frommen Frauen mehr Anteil an der Verehrung der Gebeine des hl. Stephanus und ihrer wundertätigen Wirkung hatte. Es ist keinesfalls ausgeschlossen, dass Gerontius die Ereignisse am 16. Mai 439[42] zugunsten „seiner" Heiligen Melania verändert hat, doch lässt sich dies aufgrund der gegenwärtigen Quellenbasis ebenso wenig entscheiden wie das Gegenteil.[43]

Die Konzentration des Gerontius auf die Person Melanias bringt es mit sich, dass andere Figuren der Vita ein vergleichsweise blasses, eher schwach konturiertes Bild abgeben; dies gilt sogar für Pinian, den Ehemann der Heiligen, erst recht aber für die verschiedenen Männer- und Frauengestalten der Vita, die von Fall zu Fall auftreten, um die Tugenden der Hauptperson in bestimmten Situationen besonders zur Geltung zu bringen. Wenn es deshalb im Folgenden darum geht, Aspekte des „Frauenbildes" des Gerontius in der *Vita Melaniae Iunioris* zusammenzutragen, so wird naturgemäß der Schwerpunkt auf der Person der Titelheldin selbst liegen.

DER LEBENSWEG MELANIAS DER JÜNGEREN[44]

Melania die Jüngere wurde um 385 n. Chr.[45] als Tochter des Valerius Publicola[46] und der Caeionia Albina d. J.[47] geboren; über ihre Eltern vereinigte sie die Traditionen zweier altbe-

39 Geront. v. Mel. 58f. Dazu Clark 1982a; Holum 1982, 186ff. u. Devos 1989.

40 V. Petr. Iber. p. 32f. (syr.) bzw. 37 (dt. Übers.) [Raabe].

41 Clark 1982a, 97.

42 Zur Datierung Devos 1989.

43 Dies zeigt die detaillierte Analyse von Clark 1982a.

44 Das Leben Melanias d. J. ist – angelehnt an die Vita des Gerontius und die wenigen sonstigen Quellen, wie z. B. Pall. Laus. 61 – oft erzählt worden; ich nenne nur Goyau 1908 (inzwischen veraltet); Gorce 1962, 20ff.; Feichtinger 1995, 227ff.; Jenal 1995, 76ff. (alle mit ausführlichen Quellennachweisen und Literaturangaben); zuletzt Špidlík 1996 (weitgehend ohne Belege) u. PCBE 2 (Italie) Melania 2 (knapp mit Quellenangaben).

45 Zur Datierung Clark 1984, 196 Anm. 18.

46 Angaben zu seiner Person in der PCBE 2 (Italie) Publicola; siehe auch Clark 1984, 86ff.

47 Angaben zu ihrer Person in der PCBE 2 (Italie) Albina 2.

rühmter senatorischer Geschlechter, der *gens Valeria*[48] und der *gens Caeionia*,[49] in ihrer Person.[50] Obwohl Melania, vielleicht inspiriert von ihrer gleichnamigen Großmutter,[51] schon früh asketische Neigungen entwickelte, wurde sie mit dreizehn Jahren zu einer Ehe mit dem vier Jahre älteren, ihr verwandten Valerius Severus Pinianus gezwungen.[52] Zunächst war ihre Auflehnung gegen die – wie es Peter Brown formuliert hat – „Tyrannei des Ehebetts"[53] vergeblich; erst nach dem Verlust zweier Kinder im Kleinkindalter,[54] endgültig nach dem Tode des Vaters Publicola um 405 n. Chr.,[55] gelang es Melania, ihr Streben nach einem asketischen Lebensstil umzusetzen und auch ihren Ehemann davon zu überzeugen, ihr dabei zu folgen.[56] Als schwieriger stellte es sich heraus, den Rest der Familie und die senatorischen Standesgenossen in Rom von der Unumkehrbarkeit dieses Schrittes zu überzeugen.[57] Die Fürsprache Serenas, der Nichte Theodosius' des Großen und Gattin des mächtigen Generals Stilicho, verschaffte Melania und Pinian die Hilfe des Kaisers Honorius und damit die so genannte *venia aetatis*,[58] die Erlaubnis, vor Erreichen des gesetzlich vorgeschriebenen Alters von 25 Jahren über ihre ererbten Güter frei verfügen zu können;[59] sogleich begannen

48 Die *gens Valeria* war seit der zweiten Hälfte des 4. Jhs. zumindest teilweise christianisiert, wie u.a. das im stadtrömischen Familiensitz auf dem Celio gefundene Taufschiffchen eines Valerius Severus belegt; hierzu Brenk 1999, 77ff. – Die spätantiken Valerier können nach heutiger Einschätzung zwar nicht, wie es die Familientradition behauptete, auf den frührepublikanischen Helden P. Valerius Publicola zurückgeführt werden; ihr Stammbaum reichte aber zweifellos bis in die antoninische Zeit hinab; dazu Arnheim 1972, 137ff. u. Jacques 1986, 215ff.

49 Auch die *gens Caeionia* befand sich am Ende des 4. Jhs. schon im Prozess der vollständigen Christianisierung, doch zeigt sich anhand der Person des auch in Geront. v. Mel. 50 u. 53–55 genannten Onkels der Melania, Volusianus, dass es bis weit ins 5. Jh. hinein noch heidnische Familienmitglieder gab. – Die Caeionier scheinen in severischer Zeit in den Senat aufgestiegen zu sein; siehe Arnheim 1972, 130ff. u. Jacques 1986, 170f. Ihre Familientradition suchte Kontinuitäten bis hin zu dem in Vergils *Aeneis* erwähnten mythischen Helden Volusus; siehe hierzu Rut. Nam. 1,167–170.

50 Die Last der Tradition, unter deren Vorzeichen Melanias Lebensweg am Beginn stand, wird von Gerontius mehrfach hervorgehoben; siehe exemplarisch Geront. v. Mel. 1.

51 Pall. Laus. 54 u. 61. Angaben zur Person Melanias d.Ä in der PCBE 2 (Italie) Melania 1; siehe auch ausführlich Murphy 1947 u. Moine 1980; knapper Brown 1994, 290ff.

52 Geront. v. Mel. 1. Zur Person Pinians siehe PCBE 2 (Italie) Valerius Seuerus (ou Suerius) Pinianus 2.

53 Brown 1994, 419.

54 Geront. v. Mel. 1 u. 5. Dazu Giardina 2001, 191ff., der scharf herausarbeitet, dass Mutterschaft für die zum asketischen Lebensstil entschlossene Melania vor allem ein Hindernis bedeutet haben muss. Der Tod eines Kindes sei ein Vorfall gewesen, wofür Melania „shed no tears" (ebd., 193).

55 Zur Datierung Moine 1980, 58; ähnlich Booth 1983, 149ff.

56 Geront. v. Mel. 6f.

57 Zu deren Motiven Demandt/Brummer 1977, 486ff.

58 Rechtliche Grundlage hierfür sind Cod. Theod. 2,17,1 u. Cod. Iust. 2,44,2. Dazu Kaser ^{2}1975, 116ff., bes. 119.

59 Geront. v. Mel. 11–13. Dazu Demandt/Brummer 1977, bes. 482ff. u. Clark 1984, 100ff. (kritisch gegenüber Demandt/Brummer ebd., 106ff.). Die Audienz bei Serena hat vermutlich 407/08 n. Chr. stattgefunden; siehe

die beiden mit der Veräußerung des Familienvermögens[60] zugunsten der Armen und der Kirche, zunächst in Rom und Italien, bald aber auch in anderen Regionen des römischen Reiches.[61] Besonderes Aufsehen erregte in diesem Zusammenhang das Ansinnen des Paares, das stadtrömische Familienanwesen der Valerier auf dem Celio loszuschlagen.[62] Der Versuch scheiterte, weil selbst Serena davor zurückschreckte, Beihilfe zu einem solch eklatanten Bruch mit der Tradition zu leisten.[63]

Im Jahre 410 n. Chr. siedelte Melania zusammen mit ihrem Ehemann und ihrer Mutter Albina – nicht zuletzt unter dem Eindruck des Westgotenkrieges in Italien – nach Nordafrika über, wo sie in den folgenden sieben Jahren auf ihren ausgedehnten Gütern bei Thagaste (Souk Ahras) ein klösterliches Zentrum einrichtete.[64] Dennoch war der Aufenthalt an diesem Ort offensichtlich von Anfang an nur als Zwischenstation auf dem Weg ins Heilige Land gedacht. Der Versuch des Volkes von Hippo Regius (Annaba) jedenfalls, Pinian zur Priesterweihe zu nötigen und ihn somit dauerhaft an Stadt und Region zu binden, scheiterte und führte sogar zu einer vorübergehenden Verstimmung zwischen Augustinus und den drei adeligen Asketen:[65] Melania, Pinian und Albina blieben bei ihrem Vorsatz, sich aller Fesseln – „choses matérielles ou hommes“[66] – zu entledigen, die sie von ihrer Berufung zur radikalen Entsagung abhielten. Eine Integration in die städtischen und ländlichen Sozialstrukturen Nordafrikas – sei es in der Funktion eines Euergeten oder Patrons – lehnten sie definitiv ab. Nur über die Art und Weise der Veräußerung ihres Vermögens ließen sie mit sich reden.[67]

---

hierzu Moine 1980, 59ff., die sich mit guten Argumenten gegen die alte Datierung auf 404 bei Rampolla 1905, 102f. entscheidet. Dieser folgt allerdings weiterhin ein beträchtlicher Teil der Forschung, so z. B. Booth 1983, 151.

60 Zum Vermögen Melanias und Pinians ausführlich Clark 1984, 95ff.

61 Geront. v. Mel. 14–19. Dazu Jenal 1995, 484ff. u. Lepelley 1997/98, 18ff. Der Besitz des Ehepaars scheint jenseits der näheren Umgebung Roms vor allem in Kampanien und Sizilien stärker konzentriert gewesen zu sein. Eines der sizilischen Güter muss denn auch zwischen 408 und 410 der Hauptaufenthaltsort der beiden Asketen gewesen sein; dazu Lepelley 1997/98, 18ff.

62 Seine Reste wurden seit der Barockzeit teilweise ausgegraben und befinden sich heute unter dem Ospedale dell'Addolorata nahe der Kirche S. Stefano Rotondo; dazu Colini 1944, 253ff.; die Ergebnisse der jüngsten Ausgrabungen bei Pavolini 1994/95, 84ff.; Guidobaldi 1995 u. Brenk 1999.

63 Dies ist wohl der Hintergrund für Serenas Äußerung in Geront. v. Mel. 14, sie könne nicht den „gerechten Preis“ (ἄξιον τίμημα) für die *domus Valeriorum* bezahlen; dazu Giardina 1988, 128ff.

64 Geront. v. Mel. 20–22. Dazu Clark 1984, 109ff.; Giardina 1988, 132ff. u. Lepelley 1997/98, 23ff.

65 Die Episode ereignete sich wohl im Jahre 411 und ist uns lediglich aus beschwichtigenden Briefen Augustins bekannt; siehe Aug. epist. 125 u. 126. Ausführlich zu dem gesamten Vorfall Cecconi 1988 u. Lepelley 1997/98, 25ff. Krause 1995, 106 betont allerdings, dass Vermögensverzicht von der Art, wie ihn Melania d. J. und ihr Ehemann praktizierten, im 5. Jh. noch eher ungewöhnlich war.

66 Lepelley 1997/98, 22.

67 Geront. v. Mel. 20.

Im Jahre 417 reiste Melania mit ihren Begleitern via Alexandrien nach Palästina;[68] von nun an bis zu ihrem Lebensende verblieben die drei Pilger in Jerusalem,[69] unterbrochen lediglich von kurzen Reisen nach Ägypten um 418[70] und nach Konstantinopel 436/37.[71] Zunächst wohnten die drei nahe der heutigen Grabeskirche,[72] später auf dem Ölberg.[73] Das Familienvermögen der Valerier ging – glaubt man Gerontius – langsam zur Neige,[74] doch vermochte Melania nach Albinas und Pinians Tod 431/32,[75] unterstützt von reichen Spendern, eine rege Bautätigkeit zu entwickeln, sodass ihre Stiftung bei ihrem Tode im Jahre 439 n. Chr. je ein Kloster für Frauen und Männer, eine Kapelle (das so genannte Apostoleion) und ein Martyrion umfasste.[76] Möglicherweise war dieser Gebäudekomplex bis zur Eroberung Jerusalems durch den Perserkönig Chosroës II. im Jahre 614 intakt;[77] bis heute haben sich allerdings nur sehr dürftige Spuren erhalten.[78]

Noch kurz vor ihrem Tode hatte Melania durch eine Reise nach Konstantinopel ihre Beziehungen zur theodosianischen Dynastie aktualisieren können;[79] sie begegnete dabei aber nicht nur Kaiser Theodosius II. und den Kaiserinnen Pulcheria[80] und Eudocia,[81] sondern

68 Geront. v. Mel. 34f.

69 Zu dieser Lebensphase ausführlich Clark 1984, 114ff.

70 Geront. v. Mel. 37–39.

71 Geront. v. Mel. 50–56. In der Datierung der Reise folge ich Clark 1984, 133f. gegen Holum 1982, 183 Anm. 39.

72 Geront. v. Mel. 35f.

73 Geront. v. Mel. 40.

74 Schon bei ihrer Ankunft in Jerusalem 417 hatten sich Melania und ihre Gefährten Gerontius zufolge auf die kirchliche Armenliste setzen lassen müssen; siehe Geront. v. Mel. 35.

75 Geront. v. Mel. 41 bzw. 49.

76 Zu Melanias Bautätigkeit Clark 1984, 115ff. Skepsis hingegen bei Bieberstein 1993, 155 Anm. 16, der glaubt, dass die durch die Vita dokumentierte Bautätigkeit Melanias nur in eingeschränktem Maße stattgefunden hat. Vielmehr habe die Asketin zum großen Teil die bereits existierende Stiftung ihrer Großmutter Melania d. Ä. fortgeführt. Für eine solche Annahme bietet Gerontius allerdings keinerlei Anhaltspunkt, will man ihm nicht – wie Bieberstein ebd. – von vornherein tendenziöse Berichterstattung unterstellen. Im Gegenteil: Wenn Geront. v. Mel. 28, wie oben in Anm. 14 erwogen, auf Melania d. Ä. zu beziehen ist, kann eine Weiterführung ihres Werkes auf dem Ölberg durch ihre Enkelin nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden.

77 Dazu Clark 1984, 128f. Allerdings ist der Grad der Zerstörungen während der sassanidischen Eroberung durch die jüngste Forschung etwas relativiert worden; dazu Bieberstein 1993, 156ff.

78 Zu den Ergebnissen der archäologischen Forschung auf dem Ölberg Vincent/Abel 1914, 301ff., zu den Bauten Melanias siehe bes. ebd., 389; dazu Clark 1984, 118f. Seither hinzugekommene Befunde bei Bieberstein/Bloedhorn 1994, 286ff. u. 299f.

79 Geront. v. Mel. 56. Dazu Clark 1984, 129ff.

80 Die Kaiserin Pulcheria wird in der gesamten Vita nicht namentlich erwähnt, ein Umstand, der sich vielleicht dadurch erklären lässt, dass sie als maßgebliche Wegbereiterin des Chalcedonense von Gerontius bewusst totgeschwiegen wurde. Wir hätten es hier mit einem Parallelfall zu Melania d. Ä. zu tun, die ja wohl auch – wie oben erwähnt – aufgrund ihrer aus Gerontius' Sicht häretischen Positionen bei ihm in Ungnade gefallen ist.

81 Eudocias Interesse an der Person Melanias muss laut Holum 1982, 183ff. in den Kontext ihrer Rivalität zu

auch mächtigen Klerikern und Laien am Hofe wie dem Patriarchen Proclus und dem ehemaligen *praepositus sacri cubiculi* Lausus; bei Letzterem nahm sie während ihres Aufenthalts in der Hauptstadt Quartier. Die Ehrungen Melanias beim Besuch der Kaiserin Eudocia im Heiligen Land 438/39 n. Chr.[82] stellen eindrucksvoll das Ansehen unter Beweis, das sie zum Zeitpunkt ihres Ablebens in der römischen Welt genoss. Auch in Palästina selbst war die Anteilnahme groß, als ihr Tod nahte; zahlreiche Kleriker, der Bischof von Jerusalem selbst und Vertreter der Klöster aus der Umgebung der Stadt, fanden sich am 31. Dezember 439 an Melanias Sterbebett ein, um sie in ihrer letzten Stunde zu begleiten.[83] Die Leitung ihrer Stiftung ging anscheinend problemlos auf Gerontius über.

WIEDERKEHRENDE MOTIVE IN GERONTIUS' MELANIA-BILD

Werfen wir nun einen Blick auf die Art und Weise, wie Gerontius seine Heldin Melania zeichnet; einige Motive kehren – über das gesamte Werk verteilt – stets wieder und können deshalb pointiert herausgearbeitet werden. Da ist zum Beispiel an vielen Stellen vom „engelgleichen Leben", vom βίος ἀγγελικός der Melania die Rede.[84] Durch ihren Lebenswandel habe sie, obgleich mit einem verweslichen Körper behaftet, die von Leidenschaften befreite Existenz der körperlosen Engel nachgeahmt. Es ist das origenistische Konzept der ἀπάθεια, das uns hier entgegentritt,[85] zu Lebzeiten der Melania längst ein asketischer Gemeinplatz,[86] dem auch die zunehmende Diskreditierung seines Schöpfers seit dem Ende des vierten Jahrhunderts offensichtlich nichts anzuhaben vermochte. Origenes hatte gelehrt, dass es dem Menschen möglich sei, durch stufenweise Vervollkommnung einen geistigen Idealzustand zu erlangen, in dem, so konnte man folgern, Kategorien wie „Mann" und „Frau" keine wirkliche Rolle mehr spielten.[87] So verwundert es nicht, dass Gerontius an verschie-

---

Pulcheria gestellt werden; durch den Kontakt zu der berühmten Heiligen habe die Kaiserin ihre eigenen Defizite gegenüber der jungfräulich lebenden Schwester ihres Gatten ausgleichen wollen.

82 Geront. v. Mel. 58f. Dazu Clark 1982a u. Holum 1982, 185ff.

83 Geront. v. Mel. 67f.

84 Allein drei Anklänge in Geront. v. Mel. praef.; siehe ferner Geront. v. Mel. 6, 8, 11, 42 u. 70.

85 Explizit in Geront. v. Mel. 70: χαίροντες δὲ οἱ ἅγιοι ἄγγελοι αὐτὴν προσεδέξαντο, καὶ γὰρ ἐν σώματι φθαρτῷ τὴν αὐτῶν ἀπάθειαν ἐμιμήσατο.

86 Reiches Belegmaterial bei Michl 1962, 156ff.

87 Gegen diese Ansicht wendet sich polemisch Hieronymus, z. B. in Hier. epist. 108, 23–25. Zum Ideal der *mulier virilis* Giannarelli 1980, bes. 13ff.; Clark 1982b, 43ff.; Vogt 1985; Drijvers 1987, 263ff.; Mazzucco 1989, 122ff. u. Petersen-Szemerédy 1993, 188ff. mit zahlreichen biblischen und patristischen Belegstellen. – Auch Hieronymus sah in der Überwindung der Weiblichkeit ein Ziel der Asketin; siehe Hier. epist. 65,1; 77,9 u. 108,14. Allerdings hat er sich später – gegen Origenes – für die Beibehaltung der Geschlechterdifferenz nach dem Tode entschieden. Dazu Clark 1987; Petersen-Szemerédy 1993, 122 u. Brown 1994, 379ff.

denen Stellen seiner Vita männliche und weibliche Züge Melanias geradezu sich aufheben lässt: Da ist von „wahrhaft männlichen Taten" (ἀνδραγαθήματα)[88] der Heiligen die Rede, davon, dass sie die Ebenbürtigkeit weiblicher und männlicher Tugenden vor Gott unter Beweis gestellt habe.[89] Mit den ägyptischen Wüstenmönchen verkehrt sie wie ein Mann, ja mehr noch: sie streift ihre weibliche Natur zugunsten einer „männlichen, oder vielmehr himmlischen Geisteshaltung" (φρόνημα ἀνδρεῖον μᾶλλον δὲ οὐράνιον)[90] ab.

Die Verankerung in origenistisch anmutenden asketischen Gemeinplätzen ist das eine. Auf der anderen Seite richtet Gerontius das Augenmerk des Lesers immer wieder auf die soziale Herkunft Melanias, ja man kann sagen, dass er ihr ganzes Leben vor dem Hintergrund ihrer Standeszugehörigkeit deutet. Schon ganz zu Beginn der Vita wird Melanias *Romanitas* und ihre hohe Abkunft ausdrücklich betont;[91] einen beträchtlichen Teil des Werkes nehmen der Bruch mit ihren Angehörigen und die folgenden Auseinandersetzungen um das Familienvermögen ein.[92] Melanias demonstrative Bereitschaft, auf weltliche Güter, auf Reichtum und Luxus zu verzichten; ihre ostentative, die Ausübung von Macht scheuende Demut und Sanftmut, die sie in ihrer neuen „Familie", der Klostergemeinschaft,[93] lebte: all das lässt sich als bewusste Antwort auf die materiellen und immateriellen Vorteile der senatorischen Lebensart begreifen, die sie als junges Mädchen kennengelernt und verworfen hatte.

Es spricht für Gerontius, dass er trotz aller erkennbaren Sympathie für seine Protagonistin doch so „wahrhaftig" erzählt – wir erinnern uns an Kap. 11! –, dass Problematisches in ihrem Verhalten nicht bis zur Unkenntlichkeit harmonisiert und geglättet wird. Immer wieder muss die frisch zum asketischen Lebensstil Konvertierte in ihrem übertriebenen Eifer gebremst werden, etwa wenn sie sich anschickt, ihre Güter rücksichtslos zu Geld zu machen und den Erlös willkürlich zu verteilen, anstatt abzuwarten und die nächsten Schritte mit Augenmaß zu bedenken.[94] Der Vorwurf der Kapitalvernichtung, der in diesem Zusammenhang von modernen Wissenschaftlern geäußert wurde,[95] scheint hier sogar noch in den

88 Geront. v. Mel. praef.

89 Geront. v. Mel. 12.

90 Geront. v. Mel. 39.

91 Siehe etwa Geront. v. Mel. praef.: Μελάνης τῆς Ῥωμαίας; Geront. v. Mel. 1: οἱ δὲ γονεῖς αὐτῆς, […] περιφανεῖς τῆς συγκλήτου Ῥωμαίων ὑπάρχοντες. – Allerdings ist die häufige Betonung von Melanias *Romanitas* in der Sekundärliteratur auch ein Phänomen der Wissenschaftsgeschichte, zusammenhängend vor allem mit den die weitere Forschung prägenden Einschätzungen des Kardinals Rampolla; dazu Clark 1984, 119ff.

92 Geront. v. Mel. 1–19, bes. 10–14.

93 Das Motiv wird bei Petersen-Szemerédy 1993, 162ff. u. Elm 1996, 374f. erläutert.

94 Geront. v. Mel. 20.

95 Siehe Giardina 1988, 130ff.; Lizzi 1989, 148ff.; Lepelley 1997/98, 21ff. u. Giardina 2001, 195ff. Insbeson-

Worten der zeitgenössischen afrikanischen Bischöfe – darunter Augustinus – durch, mit denen sie auf die adeligen Asketen Einfluss zu nehmen versuchten. Offensichtlich war die „sainteté [...] purement égoïste"[96] Melanias nicht zuletzt eine Art Kehrseite ihrer vornehmen Herkunft. An vielen Episoden kann man erkennen, wie der alteingewurzelte senatorische Autoritätsanspruch sich immer wieder Bahn bricht, bis hin zum puren Eigensinn, etwa wenn sie dem Wüstenmönch Hephaistion ihre Spende gegen dessen Willen aufzwingt[97] oder wenn sie ihren noch heidnischen Onkel Volusianus mit Hilfe des Kaisers und des Patriarchen zur Bekehrung zu drängen versucht, von Sorge um das Seelenheil des Verwandten gedrängt, gewiss, doch klar gegen dessen Bitte um freie Entscheidung (αὐτεξούσιον) verstoßend.[98] Alles, was Melania tut, atmet den Geist des Unbedingten, Radikalen, ob sie sich nun geradezu gesundheitsgefährdender Askese unterzieht[99] oder nestorianische Häretiker am Hofe von Konstantinopel mit Verve bekämpft,[100] ob sie in durchwachten Nächten um theologische Bildung ringt[101] oder als „wahrhaft geistliche Mutter" (ὡς ἀληθῶς πνευματικὴν μητέρα)[102] selbst kaiserliche Hoheiten in Glaubensdingen belehrt.[103]

SELBSTZEUGNISSE MELANIAS IM WERK DES GERONTIUS

Immer wieder lässt Gerontius im Zuge seiner Vita Melania selbst zu Wort kommen; sicherlich wird er die seiner Titelheldin in den Mund gelegten Aussagen in seinem Sinne gestaltet haben; dennoch besteht kein Anlass, daran zu zweifeln, dass sich in diesen Textpassagen authentische Äußerungen Melanias widerspiegeln, die sie zu ihren Lebzeiten, zumal kurz vor ihrem Ableben, getätigt hat. Wir haben also in der *Vita Melaniae Iunioris* neben dem Ideal-

---

dere Lepelley übt, gestützt auf zeitgenössische Aussagen des Augustinus, scharfe Kritik am Verhalten Melanias. Der rücksichtslose Verkauf von Gütern und die Freilassung der auf ihnen beschäftigten Sklaven habe für die davon Betroffenen keinesfalls eine Verbesserung ihrer Lebensumstände bedeutet, sondern vielfach „un abandon, une réduction à la misère, peut-être une punition" (ebd. 22).

96 Lepelley 1997/98, 29.

97 Geront. v. Mel. 38.

98 Geront. v. Mel. 53.

99 Ein durchgehendes Motiv, bes. eindrucksvoll z. B. in Geront. v. Mel. 22 u. 24f. Dazu Petersen-Szemerédy 1993, 181ff.; siehe bes. ebd., 184ff., wo sie – unter ausdrücklichem Bezug auf Melania d. J. – die Möglichkeit einer krankhaften Magersucht bei vielen Asketinnen mit beachtlichen Argumenten (z. B. dem Motiv des „Verschwindenlassens" des Körpers) diskutiert.

100 Geront. v. Mel. 54.

101 Geront. v. Mel. 23 u. 26. Dazu Giardina 2001, 203ff.

102 Geront. v. Mel. 58. Ausführlich zu diesem Motiv Albrecht 1986, 138ff.

103 Geront. v. Mel. 56. Diesem Zug im Melania-Bild des Gerontius weist Clark 1982a, 99ff. eine besondere Bedeutung zu.

bild, das Gerontius von der weiblichen Asketin zeichnet, streng genommen noch Elemente eines weiteren Frauenbildes vor uns, nämlich dessen, das aus den Aussagen der Titelfigur selbst hervorgeht.

Ausgangspunkt der Stellungnahmen Melanias ist immer wieder die Not der gegenwärtigen Welt, einer Welt, die allerorten von Barbarengefahr und Herrscherwillkür heimgesucht wird.[104] Die Konsequenzen, die aus dieser Lage gezogen werden müssen, liegen klar zutage: Man muss sich von der Welt „freimachen" (ἀλλοτριοῦν);[105] selbst ein Leben in senatorischem Luxus ist nur wie ein kurzer „Traum" (ὄναρ)[106] und nichts gegen die unvergänglichen Güter und die ewigen Freuden, die denen bevorstehen, die auf ihn verzichten.[107] Zweimal wird in diesem Zusammenhang 1 Kor 2,9 zitiert, offensichtlich die prononcierteste Zusammenfassung dessen, was Melania – und Gerontius, darf man hier wohl sagen – sich vom kommenden Himmelreich erwarteten: „Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das [ist das] Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben."[108]

Was bedeutet „die ihn lieben"? An einer Stelle charakterisiert Gerontius seine Titelheldin als „durch die Liebe Gottes verwundet" (τῷ θείῳ τρωθεῖσα ἔρωτι).[109] Diese Liebe befähigte den davon Berührten dazu, die ungeheuere Distanz zwischen Gott und Mensch zu überwinden, aber dazu bedurfte es eben äußerster Anstrengungen in Askese und Gebet; Anstrengungen, die im Verlaufe von Melanias Leben – vor allem nach dem Tod der Mutter und des Ehemanns – immer mehr Züge des Heroischen annahmen. Melania wusste, welche Zumutung es bedeutete, dass sie den ihr Anvertrauten die bewusste Selbstkasteiung, das „Sich-selbst-Gewalt-Antun"[110] als Unterpfand himmlischen Lohns empfahl. Doch auch zur Erklärung dessen hatte sie ein Bild aus ihrem ehemaligen senatorischen Lebenskreis parat: Wenn schon die Karrieristen in der Welt ihr Leben aufs Spiel setzten, um auf dem *cursus honorum* noch ein Stückchen schneller voranzukommen, wieviel mehr müsse man dann erst um des Himmelreiches willen riskieren?[111]

Melania war sich über die Probleme im Klaren, die eine solch rigide Askesepraxis in sich barg. Sie warnte vor bloßem Tugendstolz, der mit wahrhaftigem Gottesdienst nichts zu

---

104 Besonders instruktiv Geront. v. Mel. 18f. u. 62.

105 Geront. v. Mel. 7: […], εἰ μὴ τῆς βιωτικῆς συγχύσεως ἑαυτοὺς ἀλλοτριώσουσιν.

106 Geront. v. Mel. 29: Βραχὺς ὁ παρὼν ὑπάρχει βίος καὶ ὀνείρατος οὐδὲν διενήνοχεν.

107 Dass die radikale Entsagung eine Antwort auf die Krise Roms angesichts der Barbareneinfälle dargestellt haben könnte, ist ein Gesichtspunkt, der auch von Brown 1994, 369f. diskutiert wird.

108 1 Kor 2,9 (Einheitsübersetzung).

109 Geront. v. Mel. 32.

110 Geront. v. Mel. 44 (βιάσῃ ἑαυτήν) u. 46 (βιάζεσθαι ἑαυτάς).

111 Geront. v. Mel. 44.

tun habe, vielmehr des Teufels sei, weil er nach Ruhm strebe, zum Hochmut verführe und damit – wie wir hinzufügen können – die Intrigen und Ränkespiele, die ihr aus der senatorischen Welt ihrer Jugend bekannt waren, von neuem in Gang setzte.[112] Nur über die Geisteshaltungen der Liebe (ἀγάπη) und der Demut (ταπεινοφροσύνη) führe der Weg zu Gott, so ihr Fazit.[113] Melania ist dieser Linie in ihren Klöstern gefolgt, hat demonstrativ Zurückhaltung an den Tag gelegt und etwaige Leitungsfunktionen nicht offiziell ausgeübt.[114]

DER KONFLIKT ZWISCHEN DEM ASKETISCHEN IDEAL UND DER SENATORISCHEN WERTEWELT

Es wurde schon mehrfach betont, dass in der *Vita Melaniae Iunioris* die Taten der Titelheldin bewußt im Lichte ihres sozialen Hintergrundes dargestellt werden. Als Melania mit ihrer *conversio* ernst machte, schloss sie sich an eine Tradition weiblicher Askese an, die sich in römischen Senatorenkreisen seit etwa fünfzig Jahren entwickelt hatte.[115] Aufgrund des hohen Prestiges, das die asketische Bewegung dadurch gewann, dass sie in höchste Adelszirkel Eingang fand, sind wir über viele vornehme Damen aus ihrem Kreis relativ gut informiert.[116] Geleitet oft von „spirituellen Tutoren“[117] wie Hieronymus[118] vermochten die Asketinnen Tätigkeitsbereiche für sich zu erschließen, die denjenigen Frauen, die der traditionellen Rolle als Mutter und Glied eines senatorischen Haushalts verhaftet blieben,[119]

112 Geront. v. Mel. 43.

113 Geront. v. Mel. 43.

114 Geront. v. Mel. 41.

115 Zur Entstehung der Askesepraxis in der Antike Rousselle 1989; Brown 1994; Elm 1996, bes. 373ff. u. Stahlmann 1996 (eine vorwegnehmende Zusammenfassung von Stahlmann 1997). Die Entwicklung der weiblichen Askese in Rom bei Brown 1961; Yarbrough 1976; Giannarelli 1980, bes. 49ff.; Clark 1982b, 43ff.; Hickey 1983; Drijvers 1987; Rousselle 1989, 238ff., bes. 249ff.; Lizzi 1989; Brown 1994, 349ff.; Rebenich 1992, 154ff.; Petersen-Szemerédy 1993, 162ff.; Cloke 1995; Feichtinger 1995, 235ff.; Disselkamp 1997, 217ff. u. Salzman 2002, 138ff.

116 Zur Problematik der Quellenlage Clark 1982b, 23ff. u. Petersen-Szemerédy 1993, 35ff.

117 Disselkamp 1997, 136.

118 Hieronymus ist für die asketische Bewegung in der zweiten Hälfte des 4. Jhs. die Hauptquelle; siehe umfassend Rebenich 1992; Krumeich 1993 u. Feichtinger 1995. Leider hat er sich im Zuge des Origenistenstreits nach 393 mit Melania d. Ä. entzweit (siehe Hier. epist. 133,3) und war bei der Ankunft von deren Enkelin im Heiligen Land 417 bereits hochbetagt. Aus diesen Gründen wohl sind seine Aussagen zu Melania d. J. mehr als dürftig; dazu Laurence 1998, 228ff. u. 238f.

119 Als *exemplum* für diesen Lebensstil kann z. B. Aconia Fabia Paulina dienen, die Ehefrau des Vettius Agorius Praetextatus, eines exponierten Vertreters des stadtrömischen Heidentums am Ende des 4. Jhs. n. Chr.; hierzu Kahlos 2002, 146ff.

weitgehend verschlossen waren.[120] An Melania selbst und den in ihrer Vita geschilderten Lebensstationen lässt sich dies leicht nachvollziehen: Frauen wie sie konnten eine beträchtliche, zum großen Teil selbstverantwortete Mobilität an den Tag legen;[121] über Stiftungen und Schenkungen verfügten sie über nicht zu unterschätzenden Einfluss; ihre beispielhafte Frömmigkeit, Enthaltsamkeit und theologische Bildung schließlich verlieh ihnen eine Autorität, mit der im Zweifelsfalle auch Bischöfe und Kaiser rechnen mussten. „They appear to have enjoyed the best of both worlds."[122] Zwar mussten die senatorischen Asketinnen aufgrund ihres neuen Lebensstils schwere persönliche Einschränkungen in Kauf nehmen, doch die Befreiung von den sozialen Zwängen ihres Standes wog dies offenbar auf, zumal das ererbte Ansehen der Familie mit der *conversio* keineswegs verloren ging.

Vor dem geschilderten Hintergrund ist es verständlich und doch bemerkenswert, wie verhältnismäßig sorgfältig Gerontius das senatorische Milieu, in dem Melania und Pinian aufwuchsen, in den ersten Kapiteln seiner Vita schildert,[123] verfügte er für diese Zeit doch nur über Berichte seiner Gönnerin selbst oder von Personen aus ihrem nächsten Umkreis.[124] Der Konflikt, dem das junge Paar ausgesetzt war, wird geradezu verständnisvoll erklärt: Gewiss, die Eltern Melanias verheiraten ihre Tochter unter Zwang,[125] sie versuchen anfänglich, übertriebene Frömmigkeitsübungen zu unterbinden,[126] sie fürchten sich vor der

120 Allerdings gelang es der Kirche mit der Zeit, die Vielfalt der asketischen Praktiken, die sich anfangs in großer Autonomie ihr gegenüber entwickelt hatten, ihrer Autorität zu unterstellen; dazu Feichtinger 1995, 317ff. u. Elm 1996, 378ff. Dieser Vorgang bedeutete insbesondere für die weiblichen Anhänger der asketischen Bewegung mittelfristig eine objektive Einschränkung ihrer Chancen zur Weiterentfaltung. Askese wurde nunmehr zu einem „way for men as men and for women as women to symbolize the power of the Church to surpass human weakness" (Elm 1996, 384).

121 Zur Bedeutung von Wandern und Pilgerschaft für die weiblichen Asketinnen siehe ausführlich Elm 1996, 272ff.

122 Clark 1981, 190.

123 Geront. v. Mel. 1–19. Dazu Nathan 2000, 91ff. Er bezeichnet allerdings ebd., 91 die Ehe Melanias und Pinians als „atypical"; prinzipiell sei das Wertegefüge der römischen Familie in der Spätantike durch das Christentum nicht substantiell verändert worden.

124 Zwar liegt mit v. Petr. Iber. p. 31 (syr.) bzw. 35 (dt. Übers.) [Raabe] eine Tradition vor, die vorgibt, Gerontius sei in seiner Jugend in Rom bei Melania und Pinian gewesen, doch sprechen chronologische Erwägungen eher gegen diese Möglichkeit: bei einem mutmaßlichen Todeszeitpunkt um 485 n. Chr. wäre der Autor der *Vita Melaniae Iunioris* zum Zeitpunkt der *conversio* seiner Gönner noch ein kleines Kind gewesen. Auch die scheinbare Augenzeugenschaft des Verfassers während der Audienz bei Serena in Geront. v. Mel. lat. 12 stellt kein zusätzliches Argument dar. Vielmehr handelt es sich in diesem Fall eher um einen Fehler des lateinischen Redaktors der Urfassung, der die Wir-Erzählung Melanias fälschlicherweise auf Gerontius bezog; dazu Gorce 1962, 60ff.

125 Geront. v. Mel. 1: μετὰ πολλῆς βίας συνάπτουσιν αὐτὴν πρὸς γάμον τῷ μακαρίῳ αὐτῆς ἀνδρὶ Πινιανῷ τῷ ἀπὸ ὑπάτων.

126 Geront. v. Mel. 5.

öffentlichen Meinung in Senatorenkreisen.[127] Aber es ging eben auch um das Fortleben der altberühmten stadtrömischen *gens Valeria*, die sich zumindest in der Fiktion bis auf den legendären Republikgründer P. Valerius Publicola zurückführen zu können glaubte.[128] „Haben wir erst einmal durch Gottes Gnade zwei Kinder als Erben unseres Eigentums, dann wollen wir beide der Welt entsagen."[129] Mit diesen Worten versucht Pinian, den Anspruch der familiären Tradition mit Melanias Streben nach dem Ausbruch aus derselben zu versöhnen.[130]

Dass es dazu nicht kommt, nicht kommen kann, liegt vor allem am Verhalten der jungen Frau, die mit bewusster Abkehr vom senatorischen Lebensstil – radikales Fasten bis hin zum Hungerstreik,[131] Tragen härener Gewänder,[132] Weigerung, in die Thermen zu gehen[133] – eine Verständigung unmöglich macht. Gerontius schwenkt in der Folge recht schnell auf Melanias Deutung der damaligen Ereignisse ein; ihre Widersacher erscheinen als Werkzeuge des Teufels, mit entsprechenden Konsequenzen für die Betroffenen: der Stadtpräfekt etwa, der das junge Ehepaar enteignen will, findet seine gerechte Strafe, indem er bei einem Volksauflauf gelyncht wird.[134] Sklaven, die sich dem Verkauf durch ihre fromme Herrin widersetzen, fallen einer Seuche anheim.[135] Dass auch Melania mit harten Bandagen ihre Interessen verfocht, kann man nur gleichsam nebenher erschließen, etwa wenn im Zuge der Audienz vor Serena plötzlich von den wertvollen Geschenken – Bestechungsgeschenken natürlich! – die Rede ist, mit der die kaiserliche Prinzessin ebenso wie ihre Hofleute gnädig gestimmt werden sollte.[136]

---

127 Geront. v. Mel. 7. Die tatsächliche Provokation nicht nur heidnischer Senatoren durch das spätere Handeln Melanias d. J. und Pinians wird von Curran 2000, 298ff. herausgearbeitet.

128 Ausdrücklich bezeugt ist dies durch die Charakterisierung der Familie Pinians durch Paulinus von Nola; siehe Paul. Nol. carm. 21,216–271.

129 Geront. v. Mel. 1: Ὅταν, τοῦ Κυρίου κελεύσαντος, τοὺς διαδόχους τῶν ὑπαρχόντων ἡμῖν δύο παῖδας κτησόμεθα, τότε κοινῶς ἀμφότεροι τῷ κόσμῳ ἀποτασσόμεθα.

130 Folgt man den Angaben unserer Vita, so scheint nur Melania als potentielle Erbin des väterlichen Vermögens in Frage gekommen zu sein. Allerdings gibt es einen dünnen Quellenstrang (Geront. v. Mel. 12; Pall. Laus. 54), der von einem weiteren Kind bzw. weiteren Kindern des Valerius Publicola weiß; zu dieser Überlieferung Gorce 1962, 33ff.; Clark 1984, 90ff. u. Jenal 1995, 63 Anm. 311. Wenn es einen Bruder der Melania gegeben haben sollte, so ist er wohl früh verstorben oder selbst zum asketischen Leben konvertiert; jedenfalls tritt er im weiteren Verlauf der Ereignisse nicht mehr in Erscheinung.

131 Geront. v. Mel. 6; Hervorhebung dieses Aspektes bei weiblichen Asketen durch Brown 1994, 280f.

132 Geront. v. Mel. 4 u. 8.

133 Geront. v. Mel. 2.

134 Geront. v. Mel. 19. Es handelte sich dabei um den Heiden Gabinius Barbarus Pompeianus; zu seiner Person siehe PCBE 2 (Italie) Gabinius Barbarus Pompeianus 1. Zur Interpretation des erwähnten Vorfalls Demandt/Brummer 1977, 490ff.

135 Geront. v. Mel. lat. 34.

136 Geront. v. Mel. 11 u. 13.

Während so Melania schon frühzeitig heroisch-heiligmäßige Züge annimmt, bleibt ihr Ehemann eher der senatorischen Wertewelt von einst verbunden. Nur schrittweise lässt Pinian sich auf das neue asketische Leben ein, ungeachtet der Beteuerungen des Gerontius, er habe Mahnungen seiner Frau, „gleichsam als kämen sie von Gott" (ὡς παρὰ Θεοῦ), befolgt.[137] Ebenso wie seine Schwiegermutter Albina tritt er im Verlaufe der Vita immer mehr zurück und überlässt Melania das Terrain, das sie braucht, um ihre Tugenden unter Beweis zu stellen.

Freilich, auch sie ist über eine Vielzahl von sichtbaren und unsichtbaren Fäden mit ihrer adeligen Vergangenheit verbunden, sodass Andrea Giardina sogar von einer „extraordinary mixture of radicalism and conformity" sprechen konnte, „with which she played her part as a holy personage."[138] Da gibt es zum Beispiel regelrechte Parallelen zwischen senatorischem *mos maiorum* und christlich-asketischer Lebensweise, etwa wenn von Melania gesagt wird, sie habe zeit ihres Lebens auf den Genuss von Traubenwein verzichtet, wie es bei vornehmen römischen Mädchen Sitte sei.[139] Oder wenn sie die Gehorsamspflicht im Kloster mit dem Argument begründet, dass auch die *res publica* ohne sie nicht funktionieren könne.[140] Dass Melania neben dem direkten auch den informellen Weg der Machtausübung gekannt und geschätzt hat, zeigt die Tatsache, dass sie bis zum Ende ihres Lebens Kontakte zu reichen Spendern und einflussreichen geistlichen und weltlichen Unterstützern gepflegt hat: Beziehungen zu Augustinus[141] und Kyrill von Alexandrien[142] sind belegt, ebenso zu Proclus, dem Patriarchen von Konstantinopel,[143] vor allem aber zum theodosianischen Kaiserhaus: Serena,[144] Theodosius II.,[145] Pulcheria[146] und Eudocia.[147] Kontakte dieser Art haben große Projekte wie die Bauten in Jerusalem erst ermöglicht; sie sorgten aber zum Beispiel auch für bequemes Reisen, wie 436 n. Chr., als Melania mit der kaiserlichen Staatspost, dem *cursus publicus*, nach Konstantinopel reisen durfte – und dabei mit selbstverständlicher senatorischer *auctoritas* ihr Privileg auch auf ihre zahlreiche Entourage auszudehnen vermochte.[148]

---

137 Geront. v. Mel. 15. Die auffallende Dominanz Melanias gegenüber ihrem Ehemann betonen Nathan 2000, 93ff. u. Giardina 2001, 205ff. Letzterer bezeichnet ihre Vita sogar als eine „story of a wife who becomes a *paterfamilias*" (ebd., 207).

138 Giardina 2001, 190.

139 Geront. v. Mel. 22.

140 Geront. v. Mel. 44.

141 Geront. v. Mel. 20.

142 Geront. v. Mel. 34.

143 Geront. v. Mel. 53.

144 Geront. v. Mel. 11–13.

145 Geront. v. Mel. 56.

146 Geront. v. Mel. 56.

147 Geront. v. Mel. 56 u. 58f.

148 Geront. v. Mel. 52.

Der Aufenthalt in Konstantinopel um die Jahreswende 436/37 führt nochmals mustergültig die Verbindung senatorischen Erbes und christlich-asketischer Spiritualität in der Person Melanias vor Augen:[149] Sie nimmt bei dem vornehmen ehemaligen *praepositus sacri cubiculi* Lausus Quartier und pflegt die ganze Zeit über regen Kontakt zu vornehmen Geistlichen und Laien einschließlich des Kaiserhauses. In den Mittelpunkt des Geschehens tritt zusehends das Ringen um die Bekehrung von Melanias Onkel Rufius Antonius Agrypnius Volusianus.[150] Alle bekannten Motive der *conversio* unserer Titelheldin scheinen noch einmal auf. Den von ihrem Onkel angesprochenen radikalen Bruch mit ihrer einstigen Lebensweise erklärt sie mit dem allfälligen Hinweis auf die ewigen Güter, die sie durch die Taufe zu erwerben hoffe und die sie den zeitlichen nunmehr vorziehe.[151] Als Volusianus nach langem Ringen auf dem Totenbett schließlich den alten Göttern abschwört und Christ wird, versieht sie das Ereignis mit einer bemerkenswerten Deutung: „Wahrhaft selig bist du, Herr, denn in dieser Welt hast du hohen Ruhm genossen und in der künftigen kommst du zum Herrn, gerechtfertigt durch das Bad der Unsterblichkeit."[152] Da haben wir sie denn, die exemplarische Versöhnung von senatorischem *mos maiorum* und christlichem Lebensstil. Ruhm in dieser Welt, Begegnung mit Gott in der künftigen: mehr konnte man einem männlichen Mitglied einer altberühmten Adelsfamilie wohl nicht versprechen, mehr aber auch nicht erwarten. Die Abkehr „von höchstem Stolz und römischer Geisteshaltung hin zu tiefster Demut"[153] konnte Melania senatorischen Frauen wie ihrer Cousine Paula d. J. empfehlen, nicht aber den Männern ihrer *gens*, die die Fackel der Tradition, der Reputation und des Reichtums in die nächste Generation weiterzutragen wünschten.[154]

149 Geront. v. Mel. 53–55.

150 Angaben zu seiner Person in der PCBE 2 (Italie) Rufius Antonius Agrypnius Volusianus 1; dazu Chastagnol 1956.

151 Geront. v. Mel. 53.

152 Geront. v. Mel. 55: Μακάριος εἶ ἀληθῶς, κύριε (scil. Βολωσιανέ), ὅτι καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἱκανῶς ἐδοξάσθης καὶ ἐν τῷ μέλλοντι πορεύει πρὸς τὸν Κύριον δεδικαιωμένος ἐν τῷ δεξασθαί σε τὸ λουτρὸν τῆς ἀφθαρσίας.

153 Geront. v. Mel. 40: ἀπὸ πολλοῦ τύφου καὶ ῥωμαϊκοῦ φρονήματος εἰς πολλὴν ταπεινοφροσύνην.

154 Daß der in der *Vita Melaniae Iunioris* ausgedrückte Gedanke einer Verbindung von senatorischen und christlichen Werten kein Einzelfall ist, zeigt die Inschrift CIL VI 1756b (ILCV 63B), das Epitaph des Sex. Claudius Petronius Probus (cos. 371). Auch hier sind die weltlichen Ehren und die christliche Grundhaltung des Verstorbenen kein unvereinbarer Gegensatz, vielmehr ergänzen sie einander; dazu Näf 1995, 86 u. Salzman 2002, 202f.

ERGEBNIS: MELANIA ALS *exemplum* FÜR DIE VERANKERUNG DES ASKETISCHEN IDEALS IM SENATORISCHEN MILIEU DER SPÄTANTIKE

Die *Vita Melaniae Iunioris* des Gerontius ist ein facettenreiches Werk, dessen Vielschichtigkeit nicht ohne weiteres auf einen einfachen Nenner gebracht werden kann. Hinsichtlich der Frage nach einem etwaigen „Frauenbild" kann man folgende Aussagen treffen: Kern unserer Vita ist die *conversio* einer Frau aus dem stadtrömischen Hochadel zur christlich-asketischen Lebensweise. Obwohl Gerontius – im Unterschied zu Hieronymus etwa, mehr als eine Generation vorher – ursprünglich wohl nicht dem senatorischen Milieu Roms verbunden war, hat er die Konsequenzen, die Melanias soziale Herkunft für ihren weiteren Weg hatte, an vielen Stellen seiner Vita thematisiert oder zumindest – wo ihm andere Dinge, etwa ihre Rechtgläubigkeit, wichtiger waren – nicht wegretuschiert.

Melanias Leben erscheint als eine radikale Antwort auf den Zustand, in dem sich die römische Welt zu ihrer Zeit befand. Mit selbstgewählter Armut und Entsagung antwortet sie auf die Vergänglichkeit weltlicher Güter, deren Bedrohung durch Raub und Plünderung sie in ihrer Jugend erlebt hatte. Mit demonstrativer Demut schließlich antwortet sie auf die Ränkespiele ihrer senatorischen Standesgenossen, ihre Intrigen um Reichtum, Macht und Ansehen. Das Aufhäufen von Reichtümern und die Jagd nach Ruhm hatten sich vor dem Hintergrund der Umwälzungen seit der Jahrhundertwende als eitel und – so mochte es ihr erscheinen – geradezu unsinnig erwiesen.

Melanias Leben stellt allerdings keine einseitige Absage an die Werte des überkommenen *mos maiorum* dar; vielmehr versuchte sie durch christliche Werte wie Nächstenliebe, Armut und Demut die traditionellen *virtutes* zu ergänzen, ja zu überhöhen. Schon Hieronymus hatte anlässlich des Todes seiner Lieblingsschülerin Paula d. Ä. im Jahre 404 über die Verbindung von Adelsethik und christlicher Lebensführung nachgedacht und auch bereits eine zugkräftige Formulierung geschaffen, indem er die Verstorbene als *nobilis genere, sed multo nobilior sanctitate* bezeichnete.[155] Auf Melania dürfte dieses Diktum uneingeschränkt anwendbar sein. Durch das anspruchsvolle Exempel, das sie mit ihrer Lebensweise schuf, vermochte sie zu einer neuartigen Konkretisierung des aristokratischen Selbstverständnisses als *pars melior generis humani*[156] einen Beitrag zu leisten, damit aber auch zur Verankerung des senatorischen Elitebewusstseins in christlicher Zeit.[157]

---

155 Hier. epist. 108,1; dazu Rebenich 1992, 181ff. Zur *nobilitas* im christlichen Verständnis Salzman 2002, 213ff.

156 Symm. epist. 1,52.

157 Feichtinger 1995, 321 spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer „Aristokratisierung" der Askesebewegung und einer „Asketisierung" aristokratischer Wertvorstellungen. Die wechselseitige Beeinflussung von Senatorenstand und Christentum heben auch Curran 2000, 260ff. u. Salzman 2002, 200ff. hervor.

Beat Näf hat in seinem Buch über das Selbstverständnis der Senatoren in der Spätantike der Verbindung von senatorischen Werten und Christentum nur eine nachgeordnete Bedeutung zugemessen: „Obwohl das Christentum für die Erhaltung von Resten senatorischen Standesbewusstseins sorgte, bewirkte es in höherem Maße dessen Auflösung."[158] Mit Blick auf Melania wird man dieser Einschätzung widersprechen dürfen. Zumindest solange der Senatorenstand noch eine zentrale Rolle im Geflecht der sozialen und politischen Strukturen des römischen Reiches ausübte – und dies war bis weit ins sechste Jahrhundert hinein der Fall – war die Anbindung des Christentums an ihn unabdingbar, um die informellen und direkten Einfluss- und Gestaltungsmöglichkeiten dieses Teils der imperialen Oberschicht für die Kirche und ihre Zwecke nutzbar machen zu können. Persönlichkeiten wie Melania die Jüngere dienten als „Brücken" in eine neue Zeit, in der selbstverständlich neuartige Lebensmodelle und Wertesysteme mittelfristig den Sieg davontragen mussten. „But the subversive implications of Christianity were, for many aristocrats, obscured by Christianity's adaptation of their status culture."[159] Gerade die von dem im fernen Palästina beheimateten Mönch Gerontius verfasste Vita zeigt, wie viel Althergebrachtes sich in der Fracht befand, als sich Melania zu ihrer Reise in die neue Heimat Jerusalem aufmachte.

LITERATURVERZEICHNIS

Albrecht 1986 = R. Albrecht, Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien, Göttingen 1986.

Arnheim 1972 = M. T. W. Arnheim, Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire, Oxford 1972.

Bacht 1953 = H. Bacht, Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431–519), in: H. Bacht/A. Grillmeier (Hg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. 2: Entscheidung um Chalkedon, Würzburg 1953, 193–314.

Berschin 1986 = W. Berschin, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter, Bd. 1: Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen, Stuttgart 1986.

Bieberstein 1993 = K. Bieberstein, Der Gesandtenaustausch zwischen Karl dem Großen und Hārūn ar-Rašīd und seine Bedeutung für die Kirchen Jerusalems, in: ZPalV 109 (1993) 152–173.

Bieberstein/Bloedhorn 1994 = K. Bieberstein/H. Bloedhorn, Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft, Bd. 3, Wiesbaden 1994.

158 Näf 1995, 115.

159 Salzman 2002, 202.

Booth 1983 = A. D. Booth, Quelques dates hagiographiques: Mélanie l'Ancienne, Saint Martin, Mélanie la Jeune, in: Phoenix 37 (1983) 144–151.

Brenk 1999 = B. Brenk, La cristianizzazione della Domus dei Valerii sul Celio, in: W. V. Harris (Hg.), The Transformations of Urbs Roma in Late Antiquity, Portsmouth 1999, 69–84.

Brown 1961 = P. Brown, Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy, in: JRS 51 (1961) 1–11 (zit. nach: Brown 1972, 161–182).

Brown 1970 = P. Brown, The Patrons of Pelagius: The Roman Aristocracy between East and West, in: JThS 21 (1970) 56–72 (zit. nach: Brown 1972, 208–226).

Brown 1972 = P. Brown, Religion and Society in the Age of Saint Augustine, London 1972.

Brown 1994 = P. Brown, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum, München 1994 (engl. Ausg. New York 1988).

Cecconi 1988 = G. A. Cecconi, Un evergeto mancato. Piniano a Ippona, in: Athenaeum 66 (1988) 371–389.

Chastagnol 1956 = A. Chastagnol, Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine du Bas-Empire, in: REA 58 (1956) 241–253.

Chitty 1966 = D. J. Chitty, The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire, Oxford 1966.

Clark 1981 = E. A. Clark, Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: A Paradox of the Late Ancient Christianity, in: Anglican Theological Review 63 (1981) 240–257 (zit. nach: Clark 1986, 175–208).

Clark 1982a = E. A. Clark, Claims on the Bones of Saint Stephen: The Partisans of Melania and Eudocia, in: ChHist 51 (1982) 141–156 (zit. nach: Clark 1986, 95–123).

Clark 1982b = E. A. Clark, Devil's Gateway and Bride of Christ: Women in the Early Christian World (Ransom-Butler Lectures, Wichita State University 1982), in: Clark 1986, 23–60.

Clark 1984 = E. A. Clark, The Life of Melania the Younger. Introduction, Translation, and Commentary, Lewiston/Toronto 1984.

Clark 1986 = E. A. Clark, Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity, Lewiston/Queenston 1986.

Clark 1987 = E. A. Clark, The Place of Jerome's Commentary on Ephesians in the Origenist Controversy: the Apokatastasis and Ascetic Ideals, in: VChr 41 (1987) 154–171.

Clark 1989 = E. A. Clark, Piety, Propaganda, and Politics in the Life of Melania the Younger, in: E. A. Livingstone (Hg.), Papers of the 1983 Oxford Patristics Conference: Critica, Classica, Ascetica, Liturgica, Kalamazoo/Leuven 1989, 167–183.

Cloke 1995 = G. Cloke, „This Female Man of God". Women and spiritual power in the patristic age, AD 350–450, London/New York 1995.

Colini 1944 = A. M. Colini, Storia e topografia del Celio nell'antichità, Rom 1944.

Consolino 1986 = F. E. Consolino, Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente, in: Giardina 1986, 273–306.

Curran 2000 = J. R. Curran, Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century, Oxford 2000.

D'Alès 1906 = A. d'Alès, Les deux vies de Sainte Mélanie la Jeune, in: AB 25 (1906) 401–450.

Delehaye 1903 = H. Delehaye, S. Melaniae Iunioris acta Graeca, in: AB 22 (1903) 5–50.

Demandt/Brummer 1977 = A. Demandt/G. Brummer, Der Prozeß gegen Serena im Jahre 408 n. Chr., in: Historia 26 (1977) 479–502.

Devos 1987 = P. Devos, L'année de la dédicace de Saint-Etienne à Jérusalem: 439, AB 105 (1987) 265–279.

Disselkamp 1997 = G. Disselkamp, „Christiani senatus lumina." Zum Anteil römischer Frauen der Oberschicht im 4. und 5. Jahrhundert an der Christianisierung der römischen Senatsaristokratie, Bodenheim 1997.

Drijvers 1987 = J. W. Drijvers, Virginity and Asceticism in Late Roman Western Elites, in: J. Blok (Hg.), Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society, Amsterdam 1987, 241–273.

Elm 1996 = S. Elm, „Virgins of God." The Making of Asceticism in Late Antiquity, Oxford 1996.

Feichtinger 1995 = B. Feichtinger, Apostolae apostolorum. Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus, Frankfurt u.a. 1995.

Frend ²1979 = W. H. C. Frend, The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries, Cambridge ²1979.

Giannarelli 1980 = E. Giannarelli, La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV° secolo, Rom 1980.

Giardina 1986 = A. Giardina (Hg.), Società romana e impero tardoantico, Bd. 1: Istituzioni, ceti, economie, Rom/Bari 1986.

Giardina 1988 = A. Giardina, Carità eversiva: Le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardoromana, in: StudStor 29 (1988) 127–142.

Giardina 2001 = A. Giardina, Melania the Saint, in: A. Fraschetti (Hg.), Roman Women, Chicago/London 2001, 190–207 (ital. Ausg. Bari/Rom 1994).

Gorce 1962 = D. Gorce, Vie de Sainte Mélanie. Texte grec, introduction, traduction et notes, Paris 1962.

Goyau 1908 = G. Goyau, Sainte Mélanie (383–439), Paris 1908.

Guidobaldi 1995 = F. Guidobaldi, Domus: Valerii, in: LTUR 2 (1995) 207.

Herbers 2000 = K. Herbers, Hagiographie im Kontext – Konzeption und Zielvorstellung, in: K. Herbers/D. R. Bauer (Hg.), Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung, Stuttgart 2000, IX–XXVIII.

Hickey 1983 = A. E. Hickey, Women of the senatorial aristocracy of late Rome as Christian monastics: a sociological and cultural analysis of motivation, Ann Arbor 1983.

Holum 1982 = K. G. Holum, Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity, Berkeley u.a. 1982.

Jacques 1986 = F. Jacques, L'ordine senatorio attraverso la crisi del III secolo, in: Giardina 1986, 81–225.

Jenal 1995 = G. Jenal, Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250–604), 2 Halbbde., Stuttgart 1995.

Kahlos 2002 = M. Kahlos, Vettius Agorius Praetextatus. A Senatorial Life in Between, Rom 2002.

Kaser ²1975 = M. Kaser, Das römische Privatrecht, 2. Abschn.: Die nachklassischen Entwicklungen, München ²1975.

Krause 1995 = J. U. Krause, Witwen und Waisen im römischen Reich, Bd. IV: Witwen und Waisen im frühen Christentum, Stuttgart 1995.
Krumeich 1993 = Ch. Krumeich, Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae, Bonn 1993.
Laurence 1998 = P. Laurence, Les pèlerinages des romaines sous le regard de saint Jérôme, in: REL 76 (1998) 226–240.
Lepelley 1997/98 = Cl. Lepelley, Mélanie la Jeune, entre Rome, la Sicile et l'Afrique: les effets socialement pernicieux d'une forme extrême de l'ascétisme, in: Kokalos 43/44 (1997/98) 15–32.
Lifshitz 1994 = F. Lifshitz, Beyond Positivism and Genre: „Hagiographical" Texts as Historical Narrative, in: Viator 25 (1994) 95–113.
Lizzi 1989 = R. Lizzi, Una società esortata all'ascetismo: Misure legislative e motivazioni economiche nel IV–V secolo d.C., in: StudStor 30 (1989) 129–153.
Mazzucco 1989 = Cl. Mazzucco, „E fui fatta maschio." La donna nel cristianesimo primitivo (secolo I–III), Florenz 1989.
Michl 1962 = J. Michl, Engel IV (christlich), in: RAC 5 (1962) 109–200.
Moine 1980 = N. Moine, Melaniana, in: RecAug 15 (1980) 3–79.
Murphy 1947 = F. X. Murphy, Melania the Elder: a biographical note, in: Traditio 5 (1947) 59–77.
Näf 1995 = B. Näf, Senatorisches Standesbewusstsein in spätrömischer Zeit, Fribourg 1995.
Nathan 2000 = G. Nathan, The family in late antiquity. The rise of Christianity and the endurance of tradition, London/New York 2000.
Papaloizos 1979 = Th. C. Papaloizos, Gerontius's Sanctae Melanie Junioris Vita (The Life of Saint Melania the Younger): A Translation with Introduction, Notes, and Commentary, Ann Arbor/London 1979.
Pavolini 1994/95 = C. Pavolini, Nuovi contributi alla topografia del Celio da rinvenimenti casuali di scavo, in: BCAR 96 (1994/95) 71–94.
PCBE 2 (Italie) = Ch. Pietri/L. Pietri (Hg.), Prosopographie chrétienne du Bas-Empire 2: Prosopographie de l'Italie chrétienne (313–604), 2 Teilbde., Rom 1999–2000.
Perkins 1994 = J. Perkins, Representation in Greek Saints' Lives, in: J. R. Morgan/R. Stoneman (Hg.), Greek Fiction. The Greek Novel in Context, London/New York 1994, 255–271.
Perrone 1980 = L. Perrone, La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553), Brescia 1980.
Petersen-Szemerédy 1993 = G. Petersen-Szemerédy, Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike. Eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund ihrer Zeit, Göttingen 1993.
Rampolla 1905 = M. Card. Rampolla del Tindaro, Santa Melania Giuniore senatrice romana. Documenti contemporanei e note, Rom 1905.
Rebenich 1992 = St. Rebenich, Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen, Stuttgart 1992.
Rousselle 1989 = A. Rousselle, Der Ursprung der Keuschheit, Stuttgart 1989 (frz. Ausg. Paris 1983).
Salamito 1997 = J.-M. Salamito, Excellence chrétienne et valeurs aristocratiques: la morale de Pélage dans son contexte ecclésial et social, in: G. Freyburger/L. Pernot (Hg.), Du héros païen au saint chrétien, Paris 1997, 139–157.

Salzman 2002 = M. R. Salzman, The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire, Cambridge, Mass./London 2002.

Špidlík 1996 = T. Špidlík, Melania la Giovane la benefattrice (383–440), Mailand 1996.

Stahlmann 1996 = I. Stahlmann, Jenseits der Weiblichkeit. Geschlechtergeschichtliche Aspekte des frühchristlichen Askeseideals, in: Ch. Eifert u.a. (Hg.), Was sind Frauen? Was sind Männer? Geschlechterkonstruktionen im historischen Wandel, Frankfurt 1996, 51–75.

Stahlmann 1997 = I. Stahlmann, Der gefesselte Sexus. Weibliche Keuschheit und Askese im Westen des Römischen Reiches, Berlin 1997.

Van Uytfanghe 1988 = M. van Uytfanghe, Heiligenverehrung II (Hagiographie), in: RAC 14 (1988) 150–183.

Vincent/Abel 1914 = H. Vincent/F.-M. Abel, Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire, Bd. 2: Jérusalem nouvelle, Fasz. 1–2: Aelia Capitolina, le Saint-Sépulcre et le mont des Oliviers, Paris 1914.

Vogt 1985 = K. Vogt, „Männlichwerden" – Aspekte einer urchristlichen Anthropologie, in: Concilium 21 (1985) 434–442.

Von der Nahmer 1994 = D. von der Nahmer, Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie, Darmstadt 1994.

Wittern 1994 = S. Wittern, Frauen, Heiligkeit und Macht. Lateinische Frauenviten aus dem 4. bis 7. Jahrhundert, Stuttgart/Weimar 1994.

Yarbrough 1976 = A. Yarbrough, Christianization in the fourth century. The example of Roman women, in: ChHist 45 (1976) 149–165.

Tankred Howe

Glaubenszeugnis und Gleichheit der Geschlechter bei Victor von Vita

Unter dem Eindruck der vandalischen Katholikenverfolgung verfasste der nordafrikanische Kirchenschriftsteller Victor von Vita wohl im Jahre 488 eine Zeitgeschichte der römischen Diözese Africa, die „Historia Persecutionis Africanae Provinciae".[1] Seiner Thematik entsprechend trägt dieses Werk stark hagiographische Züge, das heißt, es ist über weite Passagen als eine lose Folge von Märtyrer- und Bekennerberichten angelegt, die dem Zusammenhang der vandalischen Verfolgung unter den Königen Geiserich (428/42–477) und Hunerich (477–484) entnommen sind.[2] Im Folgenden werden zwei dieser Berichte einander gegenübergestellt. Sie weisen nach Anlage und Inhalt so erhebliche Übereinstimmungen auf, dass hier der Vorschlag gemacht werden soll, sie als „Parallelberichte" zu bezeichnen. Zwar handelt es sich bei der Hauptperson des einen Berichtes um eine Frau, bei der des anderen um einen Mann. Doch wird hier die Ansicht vertreten, dass gerade diese Opposition der biologischen Geschlechter eine über die sonstige „Parallelität" hinausgehende wechselseitige Ergänzung beider Berichte begründet, welche sie als zueinander komplementäre Teile einer Aussageeinheit erweist, in der ein weiteres Beispiel für das in der christlichen Geistesgeschichte auch andernorts anzutreffende Konzept einer relativen Gleichheit von Mann und Frau vorliegt.

---

1 Vgl. dazu neuerdings die Textausgabe mit französischer Übersetzung und Kommentar von S. Lancel 2002 (Collection Budé). Diese dürfte die bisher gebräuchlichen Ausgaben von C. Halm: MGH 3, Berlin 1879, und M. Petschenig: CSEL 7, Wien 1881, in Zukunft ablösen. Im Folgenden wird auf das Werk Victors stets nur mit dem Kurztitel »Historia« verwiesen. – Die genaue Datierung der »Historia« ist umstritten. In der Forschung wird allgemein von einem Entstehungszeitraum zwischen 484 und 489 ausgegangen. Der Verfasser wird sich zu dieser Datierungsproblematik demnächst ausführlich in seiner Dissertation über die Darstellung der Vandalen bei Victor von Vita äußern.

2 Die Unterscheidung zwischen Märtyrern und Confessoren hat altkirchliche Wurzeln, die auf das 2. Jh. zurückgehen: vgl. dazu Hirt des Hermas 3,6f., wonach Märtyrer ist, wer als Glaubenszeuge den Tod findet, Bekenner, wer sein Glaubenszeugnis überlebt. Nach der Todesart unterschieden werden auch die Lyonaiser Glaubenszeugen des Jahres 177: vgl. dazu W. H. C. Frend: Confessor, in: RGG 2 (^{4}1999) 446; Hall 1993, 10. Beide Begriffe wurden – zumal bei Victor – tatsächlich aber nicht immer so eindeutig unterschieden: vgl. dazu Hall 1993, 2f.

I.

Bei dem einen der beiden Berichte handelt es sich um die Erzählung über das Martyrium der Victoria, die zeitlich in das Ende der Regierung Hunerichs fällt, das heißt in die Zeit nach dem Religionsgespräch vom Februar 484.[3] Hintergrund der Szene ist, dass Victoria sich weigerte, dem königlichen Edikt vom 24. Februar 484 Folge zu leisten, wonach alle Katholiken des vandalischen Herrschaftsbereiches sich bis zum 1. Juni desselben Jahres zum Arianismus zu bekehren hatten.[4] Der Bericht beschreibt zunächst die öffentliche Folter Victorias. Zu den Zuschauern gehörten auch Victorias Ehemann und die gemeinsamen Kinder, deren genaue Zahl nicht angegeben wird.

In Anbetracht der Qualen seiner Frau und ihres drohenden Todes, versucht der erwähnte Ehemann nun, Victoria durch den Appell an ihre Pflichten und Gefühle als Ehefrau und Mutter von ihrem tödlichen Starrsinn abzubringen. „Was musst Du doch alles leiden, meine Gemahlin?", fragt er die Gefolterte. „Wenn du auch auf mich nicht achtest, so habe doch wenigstens mit den Kleinen hier Erbarmen, du Pflichtvergessene, denen Du das Leben gegeben." Er lässt es sich nicht nehmen, in diesem Zusammenhang auch das Geburtserlebnis in Erinnerung zu rufen: „Wie kannst Du doch Deiner Leibesfrucht vergessen und diejenigen für nichts achten, die du unter Ächzen geboren?"[5]

Da der erste Appell an die Mutterschaft seine Wirkung verfehlt, erinnert der Ehemann sodann an das gemeinsame Eheverhältnis: „Wo ist der Bund der ehelichen Liebe geblieben?" „Wo sind die gesellschaftlichen Banden?" Um seinen Worten mehr Gewicht zu verleihen, erinnert er daran, dass ihre Ehe einst doch „nach Recht und Anstand" schriftlich besiegelt worden sei.[6] Der Ehemann beendet seine Rede, indem er Victoria auffordert, dem Willen des Königs nachzugeben und sich selbst die noch bevorstehenden Qualen zu ersparen und damit ihm und den Kindern erhalten zu bleiben.[7]

---

3 Vgl. im Folgenden Vict. Vit. hist. pers. III,26.

4 Vgl. dazu Vict. Vit. hist. pers. III,3–14.

5 Vict. Vit. hist. pers. III,26: „*Quid pateris coniux? Si me despicis, vel horum quos genuisti miserere, impia, parvulorum. Quare oblivisceris uteri tui et pro nihilo ducis, quos cum gemitu peperisti?*" Die Anrede ist biblischem Sprachgebrauch nachempfunden: vgl. etwa Io. 20,15: *mulier, quid ploras?* Sie begegnet bei Victor noch einmal III,51 in Gestalt der Worte: „*quid pateris, mulier?*" – Die nicht aus der »Historia« übernommenen lateinischen Bibelzitate folgen der Ausgabe: Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem, Bd. I u. II, hrsg. v. R. Weber (Württembergische Bibelanstalt), Stuttgart 1975. – Die im Text gegebenen deutschen Übersetzungen folgen im Allgemeinen Zink 1883, sind aber nach Bedarf vom Verfasser überarbeitet.

6 Vict. Vit. hist. pers. III,26: „*Ubi sunt foedera coniugalis amoris? Ubi societatis vincula, quae inter nos dudum honestatis iure tabulae conscriptae fecerunt?*"

7 Vict. Vit. hist. pers. III,26: „*Respice quaeso filios ac maritum et regiae iussionis implere festina praeceptum, ut et inminentia adhuc tormenta lucreris, simul et mihi doneris et liberis nostris.*"

Dem Bericht Victors zufolge entscheidet sich Victoria indes für das Martyrium: „Doch sie hörte nicht auf das Weinen der Kinder noch auf die schmeichlerischen Vorstellungen der Schlange [gemeint ist der Ehemann], sondern verachtete, indem ihr Gefühl einen weit über die Erde erhabenen Aufflug nahm, die Welt mit ihren Begehrlichkeiten.“[8]

Zu diesem Bericht über das Martyrium der Victoria gibt es nun (wie hier dargelegt werden soll) einen „Parallelbericht“ für die Zeit gegen Ende der Regierung Geiserichs, gemäß der Chronologie der »Historia« etwa zehn Jahre vor dem Martyrium der Victoria. Im Mittelpunkt der Ereignisse steht in diesem Fall allerdings keine Frau, sondern ein Mann namens Saturus.[9]

Auch Saturus wurde aufgefordert, sein katholisches Bekenntnis aufzugeben und zum arianischen Glauben überzutreten.[10] Für den Fall seines Einlenkens stellte man ihm gesellschaftliche Ehren und Reichtum in Aussicht, für den Fall seiner Weigerung den Einzug seines Besitzes, die Auflösung seines Hausstandes und seiner Familie sowie die schmähliche Wiederverheiratung seiner Frau mit einem Kameltreiber.[11] Saturus freilich habe seine gottlosen Bedränger angefeuert, all dies nur möglichst schnell geschehen zu lassen.[12]

Soweit hat die Geschichte des Saturus mit der der Victoria nur die Situation der Zwangsbekehrung gemein. Warum darüber hinausgehend regelrecht von einem „Parallelbericht“ die Rede sein kann, mag die analoge Anlage der Rahmenerzählung zeigen. Denn wie im Falle des Berichtes über Victoria deren Ehemann, so versucht im Bericht über Saturus nun dessen Ehefrau, ihren Mann zum Einlenken in den Willen der Verfolger zu bewegen. Die Vorgehensweise und Argumentation ist dabei ganz ähnlich.

Wie eine „zweite Eva“ sei die Ehefrau Saturus erschienen, indem sie nicht nur die gemeinsamen Kinder und den erst kürzlich entbundenen Säugling mit sich genommen habe, sondern selbst auch in zerrissenen Kleidern und mit offenen Haaren erschienen sei. Die Beine ihres Mannes umklammernd habe sie an dessen Mitgefühl appelliert, auf die ihr drohende schmähliche Wiederverheiratung hingewiesen und auch auf den zu befürchtenden gesellschaftlichen Abstieg der Kinder in den Sklavenstand. Auch den Ansehensverlust vor

8 Vict. Vit. hist. pers. III,26: *Sed illa nec filiorum fletus nec serpentis audiens blandimenta, adfectum multo altius elevans ab terra, mundum cum suis desideriis contemnebat.*

9 Vgl. Vict. Vit. hist. pers. I,48–50.

10 Saturus war den Angaben Victors zufolge *procurator* am Hofe des vandalischen Thronfolgers Hunerich. Der Bekehrungsbefehl gründet sich deshalb in seinem Falle auf ein Edikt Geiserichs, wonach alle Hofbediensteten den arianischen Glauben annehmen mussten: vgl. Vict. Vit. hist. pers. I,43.

11 Vict. Vit. hist. pers. I,48: *Convenitur accusante Marivado quodam diacono, quem Huniricus infaustus singulariter honorabat, ut fieret Saturus Arrianus. Promittuntur honores et divitiae multae si faceret, praeparantur supplicia dira si nollet, hac optione proposita, ut si regalibus iussis non oboediret, primo discussione metante amissa domo vel substantia, distractis omnibus mancipibus ac filiis, uxor eius ipso praesente camelario in coniugium traderetur.*

12 Vict. Vit. hist. pers. I,49: *Quod ille [sc. Saturus] plenus deo magis ut velociter provenisset, impios provocabat.*

ihren Freundinnen habe sie zu bedenken gegeben.[13] Saturus, der – wie Victor betont – indes kein „zweiter Adam" gewesen sei, soll sich von den Worten seiner Frau allerdings unbeeindruckt gezeigt haben. Im Gegenteil habe er sich als ein zweiter Hiob erwiesen und entgegnet, dass er gewiss wohl Grund hätte, den Tod zu fürchten, wenn für ihn nur die „bittere Süße" des irdischen Lebens in Aussicht stünde. Seine Frau erscheine ihm aber als vom Teufel bestrickt; denn liebte sie ihn wirklich, würde sie nicht darauf hinwirken, dass er neben diesem irdischen Leben auch noch das jenseitige verlöre und so zum zweiten Male stürbe.[14] Man möge ihm nur nehmen und vollführen, was man androhe, habe Christus doch gemahnt: „Wofern einer nicht von Weib, Kindern, Äckern oder Haus lässet, kann er mein Jünger nicht sein."[15] Nach dieser Rede zieht die Ehefrau unverrichteter Ding ab und Saturus durchsteht die ihm auferlegten Foltern und Demütigungen als Bekenner.

---

13 Vict. Vit. hist. pers. I,49: *Ob quam causam uxor eius [sc. Saturi] indutias visa est ab his qui exsequebantur nesciente marito petisse. Accedit ad maritum alia Eva consilio magistrata serpentis. … advenit mulier ad locum, ubi maritus singularis orabat, conscissis vestibus crineque soluto, secum comitantibus filiis unamque infantulam, quae tunc lactabatur, manibus gestans. quam nescientis proicit ad pedes mariti, etiam ipsa suis genua conplectitur ulnis, sibilans vociferatione draconis: „Miserere mei, dulcissime, simul et tui; miserere communibus liberis, quos conspicis ipse. Non subiaceant condicioni servili, quos claros prosapia reddidit generis nostri;* ***non subiciar ego indigno et turpi coniugio vivente marito, quae mihi semper inter coaevas plaudebam de Saturo meo.*** *Cognoscet deus quia invitus facturus es hoc, quod forte voluntarie aliquanti fecerunt".* – Als Kämmerer am Hofe Hunerichs gehörte Saturus vermutlich dem Adelsstand an. Ob der Abstieg der Kinder in den Sklavenstand bereits eine Folge der Verheiratung der Ehefrau mit dem Kameltreiber gewesen wäre oder aber erst eines entsprechenden Verkaufs, ist dem Bericht Victors nicht zu entnehmen.

14 Die Vorstellung zweier aufeinanderfolgender Tode ist augustinisch: vgl. Aug. civ. Dei XIV,1.

15 Vict. Vit. hist. pers. I,50: *Cui [sc. mulieri] ille Iob [sc. Saturus] sancti voce respondit: „Tamquam una ex insipientibus mulieribus loqueris. Formidarem, mulier, si sola esset huius vitae amara dulcedo. Artificio, coniux, diaboli ministraris. Si diligeres maritum, numquam ad secundam mortem adtraheres proprium virum. Distrahant filios, separent uxorem, auferant substantiam: mei domini ego securus de promissis verba tenebo: si quis non dimiserit uxorem, filios, agros aut domum, meus non poterit esse discipulus."* – Hervorhebungen nach Lancel 2002, 120. Zu den Bibelzitaten vgl. Iob 2,10; Lc. 14,26. – In Hiob ein biblisches Vorbild zur Überwindung von Vaterschaft und Abhängigkeit von irdischen Werten zu sehen, hat eine Parallele bei Quodvultdeus: vgl. Quodv. temp. bar. (I) VI,1–7: *Vicit mundum etiam Iob ille omnibus nominatissimus, toties tentatus, et minime superatus. implevit dominicum praeceptum: contempsit filios, ne blasphemaret, qui dederat filios.* (2) *Repulit a se uxorem, quae ei blasphemiam persuadebat, quam diabolus propterea solam dimiserat quia sibi eam necessariam esse noverat.* (3) *Non enim dimiserat marito consolatricem, sed suae tentationis adiutricem: fecerat eam Evam novam, sed ille non erat vetus Adam.* (4) *Existimavit etiam istum sicut illum per mulierem posse decipere: sed iste spernendo uxorem pessima suggerentem, divinitus adiutus, etiam ipsum diabolum in illa valuit superare.* (5) *Fortior fuit Iob in doloribus, quam ille Adam in nemoribus: iste non cessit tormentis, ille superatus est in deliciis.* (6) *Videtis, dilectissimi, quid agat tentatio, quam utiles sint huius mundi pressurae, et quemadmodum corrumpant terrenae deliciae.* (7) *Contempsit Iob uxorem, filios, omnia sua, postea et carnem suam. plus amavit qui dederat, quam id quod dederat. Usus est quod acceperat, tanquam bonus viator: possedit, non possessus est.* Es hat überhaupt den Anschein, als hätte Victor diese Passage aus Quodvultdeus bei der Abfassung des Berichtes über Saturus vorgelegen.

II.

Gewisse Gemeinsamkeiten beider Berichte sind im Zusammenhang des inhaltlichen Überblicks schon angesprochen worden. Dass darüber hinausgehend von einer bewussten Konstruktion von „Parallelberichten“ die Rede sein kann, soll die nachfolgende Gegenüberstellung noch einmal deutlicher veranschaulichen. Die linke Spalte enthält jeweils ausgewählte Passagen aus dem Bericht über das Martyrium der Victoria, die rechte aus dem über das Glaubenszeugnis des Saturus. Gegenübergestellt werden zum einen die Ansprachen der jeweiligen Ehegatten an die Glaubenszeugen (1.), zum anderen Übereinstimmungen des begrifflichen Umfeldes (2.).

III,26 (Martyrium der Victoria)	I,48–50 (Glaubenszeugnis des Saturus)
1.a) Argumentation bezogen auf die Verantwortung vor dem Ehegatten und den Kindern	
Wenn du auch auf mich nicht achtest, so habe doch wenigstens mit den Kleinen hier Erbarmen, du Pflichtvergessene, denen du das Leben gegeben. *Si me despicis, vel horum quos genuisti miserere, impia, parvulorum.*	Liebster, habe doch Erbarmen mit mir und zugleich auch mit dir, Erbarmen mit unseren gemeinsamen Kindern, die du hier vor dir siehst! *Miserere mei, dulcissime, simul et tui; miserere communibus liberis, quos conspicis ipse!*
Wie kannst Du doch Deiner Leibesfrucht vergessen und diejenigen für nichts achten, die du unter Ächzen geboren? *Quare oblivisceris uteri tui et pro nihilo ducis, quos cum gemitu peperisti?*	
1.b) Argumentation bezogen auf die Achtung gesellschaftlicher Werte	
Wo ist der Bund unserer ehelichen Liebe geblieben? *Ubi sunt foedera coniugalis amoris?*	Lass sie [erg. die Kinder] nicht dem Lose der Knechtschaft anheimfallen, sie, die der Stammbaum unseres Geschlechtes geadelt hat; *Non subiaceant condicioni servili, quos claros prosapia reddidit generis nostri;*
Wo sind die gesellschaftlichen Banden, welche schriftlich nach Recht und Anstand ehedem zwischen uns gestiftet wurden? *Ubi societatis vincula, quae inter nos dudum honestatis iure tabulae conscriptae fecerunt?*	lass mich nicht das Opfer einer entwürdigenden und schimpflichen Verbindung werden noch bei Lebzeiten meines Mannes, *non subiciar ego indigno et turpi coniugio vivente marito,*

mich, die sich stets im Kreise ihrer Jugendfreundinnen viel auf ihren Saturus zugute hielt.
quae mihi semper inter coaevas plaudebam de Saturo meo.

1.c) Schlußworte

Oh, denke doch an deine Kinder und deinen Mann und beeile dich, die Vorschrift der königlichen Verordnung zu erfüllen, auf dass Du Dir die noch bevorstehenden Folterqualen ersparest und zugleich mir und unseren Kindern erhalten bliebest.
Respice quaeso filios ac maritum et regiae iussionis implere festina praeceptum, ut et inminentia adhuc tormenta lucreris, simul et mihi doneris et liberis nostris.

Gott weiß ja, dass du diesen Schritt unfreiwillig tust, den wohl so manche schon freiwillig getan haben.
Cognoscet deus quia invitus facturus es hoc, quod forte voluntarie aliquanti fecerunt.

2. Begriffliches Umfeld

2.a) impietas

Wenn du auch auf mich nicht achtest, so habe doch wenigstens mit den Kleinen hier Erbarmen, du Pflichtvergessene, denen du das Leben gegeben.
Si me despicis, vel horum quos genuisti miserere, impia, parvulorum.

Da forderte jener [Saturus], erfüllt von Gott, die Gottlosen sogar noch heraus, man möge dies recht bald geschehen lassen [die ihm und seiner Familie angedrohte Bestrafung].
Quod ille [sc. Saturus] plenus deo magis ut velociter provenisset, impios provocabat.

2.b) serpens / draco

Doch sie hörte nicht auf das Weinen der Kinder noch auf die schmeichlerischen Vorstellungen der Schlange, sondern verachtete, indem ihr Gefühl einen weit über die Erde erhabenen Aufflug nahm, die Welt mit ihren Begehrlichkeiten.
Sed illa nec filiorum fletus nec serpentis audiens blandimenta, adfectum multo altius elevans ab terra, mundum cum suis desideriis contemnebat.

Sie [die Frau des Saturus] ging zu ihrem Mann als eine zweite Eva, angestiftet von der Schlange.
Accedit ad maritum alia Eva consilio magistrata serpentis.

Hastig legte sie diesen [den Säugling] ihrem ahnungslosen Mann vor die Füße, umfasste dann auch selber seine Knie mit ihren Armen und zischelte nach Art einer Schlange: ...
Quam nescientis proicit ad pedes mariti, etiam ipsa suis genua conplectitur ulnis, sibilans vociferatione draconis: ...

2.c) diabolus

Du bist von der List des Teufels bestrickt, Gattin.
Artificio, coniux, diaboli ministraris.

Die obige Gegenüberstellung lässt deutlich werden, dass die Gemeinsamkeiten beider Berichte über die bloße Analogie der Ausgangssituation und die der szenischen Gestaltung hinausgehen. Dies zeigt sich sowohl in der Argumentation der Ehegatten wie auch im Sprachgebrauch Victors. Beide Ehegatten fordern für sich und die Kinder Verantwortungsgefühl sowie Achtung vor gesellschaftlichen Werten ein: der Mann Victorias vor denen von Ehe und Recht, die Frau des Saturus vor denen von Stand und Abstammung. Beide versuchen, Mitleid für sich und die Kinder zu erwecken. Die Parallelität beider Berichte zeigt sich dabei auch an dem übereinstimmenden Gebrauch des Imperativs „erbarme dich!" *(miserere!)*. Sie setzt sich fort in der Gemeinsamkeit anderer Begriffe wie *impietas* und *serpens*. Die Gemeinsamkeiten lassen sich damit wie folgt zusammenfassen:

1. Die Ausgangssituation ist in beiden Berichten die gleiche: Im Zusammenhang der vandalischen Katholikenverfolgung wird jeweils eine Katholikin bzw. ein Katholik unter Anwendung und Androhung von Zwang und Gewalt auf königlichen Befehl zur Annahme des arianischen Bekenntnisses aufgefordert.

2. In beiden Berichten ist jeweils nur der Glaubenszeuge namentlich genannt. Die übrigen, in das Geschehen involvierten Personen bleiben demgegenüber anonym und wirken innerhalb der Szene wie das negative Gegenbild des Glaubenszeugen.

3. Beide Glaubenszeugen sind in Familien eingebunden, verheiratet und haben jeweils mindestens zwei Kinder.

4. Beide Glaubenszeugen werden durch ihre jeweiligen Ehegatten zum Einlenken in die Forderungen der Verfolger und zur Aufgabe ihres katholischen Bekenntnisses angehalten. Die dabei vorgebrachten Argumente und Strategien gleichen sich weitgehend. Sie beziehen sich einerseits in zwischenmenschlicher Perspektive auf aus Ehe und Elternschaft erwachsende Verpflichtungen und andererseits in gesamtgesellschaftlicher Perspektive auf der Allgemeinheit geschuldete Rücksichten. Insgesamt lassen sich drei Formen von Strategien

erkennen, die in beiden Berichten von den Ehegatten angewendet werden: 1. eine Mitleidsstrategie (vgl. Tabelle 1.a), 2. eine Ermahnungsstrategie (vgl. Tabelle 1.b) und 3. eine Überredungsstrategie (vgl. Tabelle 1.c).[16]

5. Beide Berichte weisen Übereinstimmungen des begrifflichen Umfeldes auf, die zumindest eine atmosphärische Verwandtschaft nahe legen (vgl. Tabelle 2.). Der Vorwurf der *impietas* begegnet in beiden von ihnen, wenngleich unter je entgegengesetzten Vorzeichen. Sodann vergleichen die Glaubenszeugen ihre Ehepartner jeweils mit einer Schlange (*serpens / draco*).

6. Beide Glaubenszeugen zeigen sich von den Vorstellungen ihrer Ehegatten unbeeindruckt und entscheiden sich für das Festhalten an ihrem Bekenntnis.

III.

Mit der Zusammenstellung dieser Gemeinsamkeiten dürfte das Phänomen der „Parallelberichte" hinreichend beschrieben und zugleich eine Rechtfertigung seiner Bezeichnung gegeben worden sein.[17] Die Übereinstimmung beider „Parallelberichte" ist allerdings auffällig durch die Gegenüberstellung der biologischen Geschlechter in den Glaubenszeugen Victoria und Saturus durchbrochen. Diese Abweichung von der ansonsten festzustellenden Parallelität beider Berichte erweist sich bei genauerer Betrachtung sogar als konsequent ausgeführte geschlechtliche Wechselgleichheit. So sind den Glaubenszeugen jeweils ihre Ehepartner als Widersacher im Glauben beigeordnet. Beide Berichte zusammengenommen stellen also jeweils eine Frau und einen Mann als Befürworter und einen Mann und eine Frau als Gegner des Glaubens dar. In dieser geschlechtsspezifischen Wechselgleichheit findet die Parallelität beider Berichte ihre Grenzen, zugleich aber auch ihre Auflösung zur übergeschlechtlichen Allgemeingültigkeit. In dem Maße nämlich, wie das Geschlecht zwischen beiden Berichten austauschbar erscheint, wird es neutralisiert und insofern im Hinblick auf die beschriebenen Glaubenszeugnisse indifferent.[18]

16 Die Ansprachen der beiden Ehegatten ähneln dabei weitgehend derjenigen des Vaters der Märtyrerin Perpetua: vgl. Pass. Perp. V,2–5.

17 In der Darstellung Victors lässt sich auch abgesehen von diesen beiden „Parallelberichten" in I,48–50 und III,26 die Neigung zu gewissen inhaltlichen und szenischen Dopplungen bei jeweils paritätischer Verteilung auf die Regierungszeit der Könige Geiserich und Hunerich feststellen, ohne dass dies hier weiter ausgeführt werden könnte. Vgl. dazu nur etwa die königlichen Erlasse in I,43 u. II,23 sowie die Beschreibung der karthagischen Bischöfe Deogratias und Eugenius in I,24–27 u. II,6–8.

18 Im Laufe der Innsbrucker Tagung ergab sich durch den Vortrag von S. Grebe, dass bei dem ebenfalls in der zweiten Hälfte des 5. Jhs. schreibenden afrikanischen Autor Marcianus Capella eine gewisse Analogie zum beschriebenen Konzept geschlechtlicher Wechselgleichheit bei Victor von Vita vorliegt. So entwirft jener eine

In den Gestalten von Victoria und Saturus erscheinen Mann und Frau damit als zum Glaubenszeugnis grundsätzlich gleichermaßen qualifiziert. Unter Hinzuziehung ihrer jeweiligen Ehegatten gilt dies allerdings auch im umgekehrten Sinne des Scheiterns vor der Anfechtung im Glauben. Die Situation der Anfechtung im Glauben wird dadurch insgesamt zum Raum geschlechtlicher Gleichheit im positiven wie im negativen Sinne.

Grundsätzlich zu unterscheiden sind dabei „Gleichberechtigung" und „Gleichbefähigung" zum Glaubenszeugnis. Im positiven Sinne der Bewährung im Glauben erweist sich die „Gleichbefähigung" aus dem Faktum der geschlechtsspezifisch unterschiedslosen Kraft zum Glaubenszeugnis, während die Elemente der „Gleichberechtigung" an den aus dem Handeln der Glaubenszeugen erwachsenden gesellschaftlichen Folgen deutlich werden. Es fällt auf, dass in der Darstellung Victors gerade dieser gesellschaftlichen Dimension des Glaubenszeugnisses besondere Bedeutung beigemessen wird. Wie die Vorhaltungen der jeweiligen Ehegatten deutlich machen, sind beide Glaubenszeugen vielfältig in das Gefüge ihres gesellschaftlichen Umfeldes eingebunden. (vgl. Tabelle 1.b). Wie massiv Victor gesellschaftliche und religiöse Werte in der Darstellung der Glaubenszeugnisse einander gegenüberstellt, ergibt sich aber auch aus der Tatsache, dass Saturus für den Fall seiner fortgesetzten Weigerung, den arianischen Glauben anzunehmen, nicht nur gesellschaftliche Sanktionen angedroht werden, sondern für den Fall seines Einlenkens in die Zwangsbekehrung auch ausdrücklich weltliche Ehren und Reichtümer in Aussicht stehen.[19]

Wenn Victoria und Saturus also die christliche über ihre zivilgesellschaftliche Identität stellen und sich für das Glaubenszeugnis entscheiden, so missachten sie dadurch Grundpfeiler der römischen Gesellschaft: Victoria ihre Pflichten als Ehefrau und Mutter, Saturus seine als Ehemann, Vater und Angehöriger der Aristokratie. Dabei gesteht Victor Victoria grundsätzlich das gleiche Recht zur Aufgabe ihrer gesellschaftlichen Verpflichtungen zu wie Saturus. Gerät die religiöse Identität mit der zivilgesellschaftlichen in Konflikt, sind beide Geschlechter ungeachtet der Folgen angehalten, ersterer den Vorrang zu geben.[20]

„doppelte Asymetrie" der Geschlechter, indem er jeweils Mann und Frau als einander in gewisser Hinsicht sowohl unter- als auch überlegen darstellt. Vgl. dazu den entsprechenden Beitrag in diesem Band.

19 Vict. Vit. hist. pers. I,49: *Promittuntur [sc. Saturo] honores et divitiae multae si faceret [ut fieret Arianus], …*

20 Die Darstellung beider Glaubenszeugnisse orientiert sich im Grunde also an dem Saturus in den Mund gelegten Ideal einer Überwindung der zeitlichen Gesellschaft: „Wofern einer nicht von Weib, Kindern, Äckern oder Haus lässet, kann er mein Jünger nicht sein." Vgl. Vict. Vit. hist. pers. I,50: *Mei domini ego securus de promissis verba tenebo: si quis non dimiserit uxorem, filios, agros aut domum, meus non poterit esse discipulus"*. Hervorhebungen nach Lancel 2002, 120; vgl. dazu Lc. 14,26. Natürlich ist auch in der Welt des Neuen Testaments diese Spannung zwischen diesem eschatologischen Ideal und den Erfordernissen des täglichen Lebens greifbar. So verurteilt Jesus in der „Bergpredigt" das Verlassen der Ehefrau durch den Ehemann, sofern die Gründe dafür rein profaner Natur sind: vgl. Mt. 5,31f.: *Dictum est autem quicumque dimiserit uxorem suam det illi libellum repudii.* (32) *Ego autem dico vobis quia omnis qui dimiserit uxorem suam*

Diesem in der Gegenüberstellung beider „Parallelberichte" greifbaren Gleichheitskonzept mag in gewisser Weise der Umstand entgegen stehen, dass Victors »Historia« insgesamt gesehen eindeutig durch die männliche Perspektive beherrscht wird. So lassen sich bezogen auf die Opfer der vandalischen Katholikenverfolgung 48 namentliche Nennungen von Männern 6 namentlichen Nennungen von Frauen gegenüberstellen.[21] Das Verhältnis liegt also bei 8 : 1 zugunsten der Männer. Es klafft noch weiter auseinander, wenn auch solche Berichte in die Betrachtung mit hineingenommen werden, in denen die Glaubenszeugen anonym bleiben.[22] Dennoch finden sich die darstellerischen Motive, die im Falle der bei-

---

excepta fornicationis causa facit ea moechari et qui dimissam duxerit adulterat. Die neutestamentlichen Haustafeln beharren konsequenterweise auch auf der Beibehaltung der gesellschaftlich bedingten Unterschiede von Mann und Frau: Eph. 5,22–6,9; Col. 3,18–25; I.Pt. 2,13–3,7. Vgl. dazu Thraede 1990, 131, mit Anm. 11. In einem Brief an die Asketin Ecdicia vertritt Augustinus entsprechend die Ansicht, dass sie ihren Mann in ihre Entscheidung hätte einbeziehen sollen, ein asketisches Leben aufzunehmen: vgl. Aug. ep. 262,3. Vgl. dazu F. E. Weaver/ J. Laporte, Augustine and Women: Relationships and Teachings, in: Augustinian Studies 12 (1981), 115–131, hier 122–124.

21 Vgl. dazu bezogen auf die Männer: I,10: Panpinianus, Mansuetus martyr; I,15: Quodvultdeus; I,19–21: Sebastianus; I,23: Urbanus, Crescentius, Habetdeum episcopus Teudalensis, Eustratius, Vicis, Cresconius, Felix episcopus Adrumetinae civitatis; I,24f.; 27: Deogratias; I,28: Thoma; I,29: Vincentius; I,29; II,21: Paulus espiscopus; I,29; II,22: Quintianus; I,30–38: Martinianus, Saturianus; I,40: Valerianus; I,43–46: Armogast; I,45f.: Felix procurator; I,47: Masculas; I,48–50: Saturus; II,6–8; 41f.; III,34; 43: Eugenius; II,26: Felix episcopus; II,45: Secundianus, Praesidius, Mansuetus episcopus, Fusculus; II,45; III,24: Germanus; II,47–51: Felix caecus; II,48: Peregrinus; II,52: Laetus; III,18: Hortulanus, Florentianus; III,24: Maioricus, Tertius, Bonifatius; III,25: Servus; III,27: Victorianus; III,30: Reparatus; III,34–37: Muritta; III,35: Salutaris; III,41: Frumentii duo; III,45f.; 53f.: Habetdeum episcopus Tamallumensis; III,50: Liberatus; III,52: Cresconius presbyter. – Vgl. ferner bezogen auf die Frauen: I,30–35: Maxima; III,22–24: Dionisia; III,24: Dativa u. Leontia; III,26: Victoria; III,33: Dagila. – Für eine eingehende Behandlung der in der »Historia« namentlich genannten Personen vgl. Courtois 1954, 51–63.

22 Solche Stellen sind quantitativ allerdings schwer einzuschätzen, da sie vielfach in Form von Sammelberichten begegnen und insofern auch zwischen den Geschlechtern nicht unterscheiden: vgl. bezogen auf namentlich nicht genannte Männer: I,5: praeclari pontifices et nobiles sacerdotes; I,7: sacerdotes et inlustres; I,10: sacerdotes quidam; I,14: episcopi et laici, clari atque honorati viri; I,15: maxima turba clericorum; senatorum atque honoratorum multitudo; I,16: pars clericorum quae remanserat; I,22: sacerdotes quidam; I,23: alii multi [clerici]; I,30–38: duo germani Martiniani et Saturiani; I,39: cuncti sacerdotes provinciae Zeugitanae; I,41: dei lector unus; I,51: clerici Carthaginenses; II,52–55: catholici Carthagine ad disputationem venti; III,15–20: episcopi Carthagine congregati; III,21: episcopi Afres necdum relegati; III,23: Dionisiae unicus filius; III,26: maritus filiique Victoriae; III,28: duo germani Aquisregiensis civitatis; III,34 u. 38–40: universus clerus ecclesiae Carthaginis; III,38: Vandali duo; III,39: duodecim vocales infantuli; III,49: filius cuiusdam nobilis; III,50: filii medici Liberati; III,51: maritus quidam. – Vgl. ferner bezogen auf namentlich nicht genannte Frauen: I,6: infirmior sexus; I,48–50: Saturi coniux infantulaque eorum; II,9: mulieres aliquae; II,24f.: sacrae virgines; II,30: anus una; III,21: mulieres et praecipue nobiles; III,26: virgo quaedam; III,50: coniux medici Liberati; III,51: mulier quaedam. – Vgl. schließlich zu den anonymen Nennungen von Personen beiderlei Geschlechts: I,7: senilis maturitas atque veneranda canities; parvuli quidam; alii quidam; I,22: nostri, d. h. catholici generaliter; I,41f.: nostri, d. h. quidam catholici in ecclesiam congregantes; I,48–50: Sa-

den „Parallelberichte“ im Sinne einer grundsätzlichen Gleichstellung von Frau und Mann gedeutet wurden, auch in den anderen Verfolgungsberichten mit namentlicher Erwähnung von Frauen.

So begegnet das Motiv der Überwindung der Mutterschaft noch einmal im Zusammenhang des Berichtes über eine Frau namens Dionisia. Anders als Victoria habe diese das Martyrium allerdings nicht selbst gewählt, sondern ihren einzigen Sohn, Maioricus, zu diesem Schritt ermutigt.[23] Ein weiteres Beispiel für die Überwindung der Rolle der Ehefrau findet sich in der Sklavin Maxima.[24] Diese sei von ihrem Herrn für die Verheiratung mit Martinianus, dem Waffenschmied des Hauses, vorgesehen worden. Als sie davon erfahren habe, soll sie diesen allerdings dazu gewonnen haben, ihr nachzueifern und sich Gott zu weihen und der weltlichen Ehe in Askese zu entsagen.[25] Mit der Rolle der Ehegatten

---

turi infantes; II,8: mares uel feminas in habitu barbaro; II,9: feminae vel masculi in specie Vandalorum ambulantes; II,10: catholici in aula Hunirici constituti; II,23 in palatio Hunirici militantes; II,26–37: quidam 4966 relegati; III,21: quaeque aetas, quisque sexus; III,26: quantitas martyrum vel confessorum; III,29f.: Tipasae civitatis incolae; III,31: Vandali catholici generaliter; III,47: quisque itinera transiens; III,48: catholici in domus suorum dormientes; III,52: quidam in campos fugientes. – Hinsichtlich der Gründe dieses Mißverhältnisses zwischen der Nennung von Männern und Frauen ist sicherlich zu bedenken, daß sich die Verfolgung v. a. gegen die katholische Kirche als Institution richtete und insofern die Opfer wahrscheinlich auch tatsächlich überwiegend männlichen Geschlechts waren, da Frauen zu den kirchlichen Ämtern allgemein keinen Zugang hatten.

23 Vict. Vit. hist. pers. III,23: „*Memento, fili mi, quia in nomine trinitatis in matre catholica baptizati sumus. Non perdamus indumentum nostrae salutis, ne veniens invitator vestem non inveniat nuptialem et dicat ministris: mittite in tenebras exteriores ubi erit fletus oculorum et stridor dentium. Illa poena timenda est quae numquam finitur, illa desideranda vita quae semper habetur.*“ *Talibus itaque filium solidans verbis [sc. Dionisia] velociter martyrem fecit.* – Das Vorbild zu dieser Form von „Überwindung der Mutterschaft“ gibt die makkabäische Mutter, deren sieben Söhne (die sog. Sieben Makkabäischen Brüder) vor ihren Augen zu Tode gefoltert werden: II.Mcc. 7,1–42; IV.Mcc. 15,10–12. Die Vorbildlichkeit dieser Erzählung war in der antiken christlichen Literatur weithin anerkannt: vgl. dazu Salisbury 1997, 87f.; Lockwood 1989, 168. Vgl. dazu Mt. 10,37: *Qui amat patrem aut matrem plus quam me non est me dignus et qui amat filium aut filiam super me non est me dignus.* Vgl. Turcan 1968, 260. Auch der Bericht über das Martyrium der Perpetua lässt diese ihren Sohn in die Fürsorge ihrer Familie geben, um sich selbst ganz auf das Glaubenszeugnis konzentrieren zu können: vgl. Salisbury 1997, 104–106; ferner 142: „Perpetua's text shows the degree to which Christians were expected to break the social obligations of motherhood if they were to achieve martyrdom. As significant as the social links that bound mothers, however, motherhood represented a physiological state that seems to have also been inconsistent with martyrdom.“ Ein gleiches Verhalten zeigt die Märtyrerin Antagonike: Hall 1993, 7–10. – In der »Historia« findet sich ein „männliches Pendant“ dazu in der Ermahnung des Arztes Liberatus durch seine Frau, nicht um seiner von den arianischen Verfolgern bedrängten Kinder willen die eigene Seele aufs Spiel zu setzen: Vict. Vit. hist. pers. III,50: „*En propter filios, Liberate, perditurus es animam tuam? Computa eos non fuisse natos, nam et ipsos omnino vindicaturus est Christus. Nonne vides eos clamantes et dicentes: ‚christiani sumus‘?*“.

24 Vict. Vit. hist. pers. I,30–35.

25 Vict. Vit. hist. pers. I,31f.: *Martinianus adulescentulorum saecularium more coniugium affectabat, Maxima*

überwinden Maxima und Martinianus zugleich auch ihre Sexualität. Durch ihr Vorbild gelingt es ihnen sogar, einige andere männliche Mitsklaven zu einer gleichen Umkehr zu bewegen.[26]

Bezogen sich die bisher genannten Berichtvarianten auf die „Gleichberechtigung" der Frau zur Aufgabe gesellschaftlicher Rollen zugunsten des Glaubenszeugnisses, so finden sich entsprechende Motivwiederholungen auch für die geistige und körperliche „Gleichbefähigung".[27] Sei Victoria angesichts der ihr zugefügten Foltern nicht von ihrem Glauben abgewichen, sondern den Märtyrertod gestorben, so berichtet Victor Ähnliches auch von der schon erwähnten Dionisia sowie von deren Verwandten, Dativa und Leontia.[28] Alle

---

– namque iam deo sacrata – humanas nuptias refutabat. At ubi ventum est ut cubiculi adirentur secreta silentia et Martinianus, nesciens quid de illo decreverat deus, maritali fiducia quasi cum coniuge cuperet cubitare, viva ei voce memorata famula Christi respondit: „Christo ego, o Martiniane frater, membra mei corporis dedicavi nec possum humanum sortire coniugium, habens iam caelestem et verum sponsum. sed dabo consilium: si velis, poteris et ipse tibi praestare, cum licet, ut cui ego concupivi nubere delecteris et ipse servire." (32) *ita factum est domino procurante ut oboediens virgini etiam adulescens suam animam lucraretur.*

26 Im Hinblick auf das Geschlechterbild Victors beachtlich ist an diesem Bericht indes auch der Umstand, dass die männlichen Sklaven erst durch die Initiative einer Frau, der Sklavin Maxima, zur Hinwendung an ein asketisches Leben geführt werden.

27 Dieses Motiv kennt in der antiken christlichen Literatur viele Varianten. Augustinus etwa stellt die körperliche Kraft weiblicher Glaubenszeugen der „Männlichkeit" der Barbaren gegenüber: Aug. serm. 345,6: *Erubesce barbare, erubesce: a virtute vir diceris. feminae secutae sunt, quarum hodie natalitia celebramus. Feminarum martyrum Suburbitarum, solemnitatem celebramus.* Gerade wegen ihrer natürlichen körperlichen Unterlegenheit hielt Augustinus Märtyrerinnen für besonders achtenswert: Aug. serm. 281,1; 282,2–3. Vgl. Gillette 2001, 119f. In Bezug auf die eheliche Treue sieht er die Frau gegenüber dem Mann sogar als moralisch überlegen an: Aug. de vera rel. 41,78: vgl. dazu Bavel 1989, 15–18. Die gleiche moralische Handlungskompetenz von Mann und Frau galt in sokratischer und stoischer Tradition als selbstverständlich: vgl. Thraede 1990, 130. Zu entsprechenden christlichen Zeugnissen vgl. Thraede 1972, 254f. Für ihre Durchhaltekraft im Martyrium bewundert, wurde auch die Sklavin Blandina: Hall 1993, 14. Auch Quodvultdeus sieht die Märtyrerinnen Perpetua und Felicitas als den Männern an seelischer Stärke sogar überlegen: vgl. temp. bar. (I) V,2 u. 4: *Ante paucos dies natalitia celebravimus martyrum Perpetuae et Felicitatis, et comitum. Et cum tot ibi sint viri, quare duae istae prae omnibus nominantur, nisi qui infirmior sexus aut aequavit, aut superavit virorum fortitudinem?* (4) *Felicitas vero, quae sociam habebat Perpetuam, parturiebat et dolebat; abiecta bestiis gaudebat potius quam timebat. Quae virtus in feminis! Qualis est gratia, quae cum se infundit, nullum indignum iudicat sexum!* Das „männliche" Auftreten Perpetuas wird auch in ihrer vierten Vision thematisiert, wo sie sich zum Manne gewandelt als Siegerin im Ringkampf gegen einen „Ägypter" sieht: Pass. Perp. X,7–15. Vgl. dazu Salisbury 1997, 106–112. Gillette 2001, 121f., weist allerdings darauf hin, dass Perpetua nicht eigentlich ihr Geschlecht gewandelt, sondern lediglich die Möglichkeiten ihres Handelns um den Aspekt männlicher Kraft erweitert habe. Der „Ägypter" wird als Allegorie des Teufels (*diabolus*) gedeutet: Pass. Perp. X,14. Vgl. Gillette 2001, 119. Zu weiteren Stellen bewundernder Anerkennung für die relative Stärke der Frau vgl. Gatier 1985, 181, mit Anm. 110–113.

28 Vict. Vit. hist. pers. III,22: *Quae [sc. Dionisia] inter ictus virgarum, dum rivuli sanguinis toto iam corpore fluitarent, libera voce dicebat: „ministri diaboli, quod ad obprobrium meum fecere computatis ipsa laus mea est!" Et quia esset scripturarum divinarum scientia plena, artata poenis et ipsa iam martyr alios ad mayrtyrium confortabat;*

diese Motive der „Gleichberechtigung" und „Gleichbefähigung" werden schließlich noch einmal in der Gestalt der Glaubenszeugin Dagila gebündelt, welche nicht nur die ihr zugefügten Foltern ertragen, sondern schließlich auch die harte Verbannung in völliger Isolation bereitwillig auf sich genommen habe, die sie von ihrer Familie, ihrem Ehemann und ihren Kindern, trennte.[29]

Die vergleichende Hinzuziehung dieser motivischen Varianten macht also deutlich, dass die aus der Gegenüberstellung der beiden „Parallelberichte" gezogenen Schlussfolgerungen über ein in ihnen ausgeführtes Konzept geschlechtlicher Gleichheit im Angesicht des Glaubenszeugnisses tatsächlich für die gesamte »Historia« zutreffen und insofern als Wesensmerkmal des Geschlechterbildes Victors betrachtet werden können. Frauen wie Männer sprengen durch ihr Glaubenszeugnis den ihnen zugewiesenen gesellschaftlichen Rahmen und damit zugleich die mit ihm verbundenen Rollen und Pflichten. Sie treten aus dem Normensystem irdischer Maßstäbe heraus und in das Wertesystem religiöser Maßstäbe hinein, in denen das Individuum ausschließlich nach seiner religiösen Qualifikation beurteilt wird und Geschlecht, Herkunft und Rang irrelevant sind.[30]

IV.

Innerhalb der Darstellung Victors begegnen allerdings auch Elemente geschlechtlicher Ungleichheit. Dabei rückt nun noch einmal das wechselgleiche Geschlechterverhältnis in den Blickpunkt. Denn in geschlechtsspezifischer Hinsicht offensichtlich ungleich sind die Folgen, die sich für die jeweiligen Ehepartner aus der Standhaftigkeit der Glaubenszeugen ergeben. Bedeutet das Glaubenszeugnis Victorias für ihren Ehemann langfristig allenfalls einen emotionalen Verlust, so drohen der Frau des Saturus persönlich schwere Konsequenzen.

---

ferner III,24: *Nam et eius [i. e. Dionisiae] germana, nomine Dativa, atque Leontia, filia sancti Germani episcopi, cognatusque Dativae, … quanta pertulerint qualibusque cruciatibus evisceratae vel eviscerati sint qui valet ex ordine dicat.*

29 Vict. Vit. hist. pers. III,33: *Tunc igitur et quaedam uxor cuiusdam cellaritae regis [i. e. Hunirici], nomine Dagila, quae temporibus Geiserici multotiens iam confessor extiterat, matrona nobilis ac delicata, flagellis et fustibus omnino debilitata exilio arido et invio relegatur, ubi nullus hominum forte consolationis gratia veniendi haberet accessum, relinquens cum gaudio domum, maritum simul et filios.*

30 Das biblische Vorbild zu dieser idealen Gesellschaft, in der alle Unterschiede aufgehoben sind, findet sich im Galaterbrief: Gal. 3,26–29: *Omnes enim filii Dei estis per fidem in Christo Iesu.* (27) *Quicumque enim in Christo baptizati estis Christum induistis:* (28) *non est Iudaeus neque Graecus non est servus neque liber non est masculus neque femina omnes enim vos unum estis in Christo Iesu.* (29) *Si autem vos Christi ergo Abrahae semen estis secundum promissionem heredes.* Nach Vorstellung der Evangelisten gestaltet sich dieser eschatologische Zustand der Menschheit als Engelgleichheit: Mt. 22,30; Mc. 12,25; Lc. 20,35f. Ringeling 1983, 433, will darin eine Form geschlechtlicher Neutralität ausgedrückt sehen.

Die Einziehung der Güter und die Aussicht der zwangsweisen Wiederverheiratung mit einem Kameltreiber würde für sie einen drastischen gesellschaftlichen Abstieg bedeuten und die Kinder damit einhergehend offenbar in den Sklavenstand hinabdrücken. Ohne ihren Mann ist die Ehefrau des Saturus ein Spielball der Launen der Verfolger; das gilt für den Ehemann der Victoria nicht in gleicher Weise. Von geschlechtlicher Gleichheit kann hier keine Rede sein.

Diese Differenz spielt sich indes ganz auf der Ebene der zivilgesellschaftlichen Identität ab und schmälert insofern das religiös begründete Gleichheitskonzept nicht. Im Gegenteil wird die Gegenüberstellung beider Gesellschaftsmodelle damit sogar noch stärker kontrastiert. Angesichts der arianischen Verfolgung ist Victoria aufgrund ihres Bekenntnisses zum Katholizismus alles erlaubt, was auch Saturus zugestanden wird. Geschlechtsspezifische gesellschaftliche Verpflichtungen sind aufgehoben. Demgegenüber unterwerfen sich die Ehepartner der Glaubenszeugen durch ihr Bekenntnis zu den Werten der Zivilgesellschaft auch deren Zwängen und Gesetzen. Die Benachteiligung der Frau gegenüber dem Mann ist in ihr offenkundig. Erweist sich die Situation der Anfechtung im Glauben als Raum geschlechtlicher Gleichheit, so offenbart sich der zivilgesellschaftliche Status als Raum geschlechtlicher Ungleichheit.

Wurde im Vorausgehenden grundsätzlich davon ausgegangen, dass die beiden „Parallelberichte" von einer neutralisierenden Wechselgleichheit der Geschlechter gekennzeichnet sind, so bedingt diese zivilgesellschaftliche Ungleichheit dann aber doch auch einige geschlechtsspezifische Unterschiede in der Darstellung Victors. Der Ehemann der Victoria pocht jedenfalls insgesamt eher auf seine ihm aus dem Ehevertrag erwachsenden Rechte, während die Frau des Saturus stärker das Mitleid ihres Mannes anzusprechen sucht. Victoria wird deshalb auch als „Pflichtvergessene" *(impia)* beschuldigt, während die Frau des Saturus ihren Mann mit „Liebster" *(dulcissime)* anredet. Indes ist dieser Unterschied offensichtlich eine Folge der zivilgesellschaftlichen Rahmenbedingungen, innerhalb derer – wie bereits gezeigt worden ist – die Gleichheit der Geschlechter eben gerade nicht besteht.

Ein Problemfall für die Annahme konsequent ausgeführter geschlechtlicher Wechselgleichheit in der Darstellung Victors ist indes die Bezeichnung der Frau des Saturus als „zweite Eva" und der Vorwurf, sie lasse sich vom Rat der „Schlange" leiten. Aufgrund dieser Charakterisierung könnte angenommen werden, dass Victor Assoziationen an eine Geringschätzung der Frau als Ursprung des menschlichen Sündenfalls erwecken will.[31] Eine solche

31 Zu einer solchen Ansicht vgl. etwa Philon von Alexandria in seiner Exegese des Schöpfungsberichtes: vgl. dazu Thraede 1990, 131f. Zu christlichen Zeugnissen einer grundsätzlichen Abwertung der Frau vgl. auch Thraede 1972, 242f. Das Vorurteil, in jeder Frau begegne letztlich eine zweite Eva, findet sich indirekt auch bei Augustinus: Aug. ep. 243,10. Dieser äußert an anderer Stelle auch den Gedanken, dass eine Frau, die ihren Mann gegen dessen religiöse Überzeugung verführe, für diesen eine Eva sei, wie umgekehrt jeder Mann,

Absicht wäre allerdings schon dadurch abgeschwächt, dass Saturus seinerseits ausdrücklich als „kein [zweiter] Adam" bezeichnet wird, die grundsätzliche Schuldhaftigkeit des menschlichen Urvaters am Sündenfall der Schuldhaftigkeit Evas also an die Seite gestellt wird. Entscheidender ist aber der Vergleich mit dem Bericht über Victoria. Denn in ihm begegnet ebenfalls das Motiv der Schlange, wird dort aber auf deren Ehemann bezogen. Diese Allegorie kann im Sprachgebrauch Victors also keinesfalls als rein weiblich besetzt angesehen werden. Vielmehr wird deutlich, dass sie ein Attribut der Ehegatten in ihrem Auftreten als Befürworter des Glaubensabfalls ist.[32] Auch im Hinblick auf die vordergründig ambivalenten Elemente der Darstellung Victors lässt sich das Konzept geschlechtlicher Wechselgleichheit letztendlich also bestätigen.

V.

Damit lässt sich Folgendes zusammenfassend festhalten: In den vorausgehenden Abschnitten ist an einem Beispiel zu zeigen versucht worden, dass die Darstellung Victors szenische Dopplungen aufweist, die strukturell und inhaltlich von derart auffälliger Übereinstimmung sind, dass sie als bewusst konstruierte „Parallelberichte" erscheinen. Es ist dann weiter nachvollzogen worden, wie diese Berichte erst eigentlich in ihrer Gegenüberstellung zu einer vollständigen Aussageeinheit verschmelzen. Aufgrund dieser Einschätzung wurde dann eine exemplarische Deutung des Phänomens der „Parallelberichte" mit Blick auf Aspekte der Geschlechtergeschichte versucht. Dabei sind im Wesentlichen folgende Ergebnisse zutage getreten:

1. Das hier vorgestellte Paar von „Parallelberichten" ist durch ein wechselgleiches Geschlechterverhältnis geprägt, durch das der natürliche und gesellschaftlich bedingte Unterschied der biologischen Geschlechter überwunden und damit im Hinblick auf den Aussagegehalt der Berichte neutralisiert wird.

2. Konnte aus der Wechselgleichheit der Geschlechter ein Konzept der Gleichheit von

---

der seine Frau in entsprechender Weise beeinflusse, für diese der Teufel, d. h. die Schlange des Sündenfalls sei: vgl. Aug. en. in ps. 93,20. Vgl. dazu Bavel 1989, 18. Die gedankliche Parallele zu Victor ist hier evident.

32 Eine entsprechende Entkräftung dieser vermeintlichen „Erbschuld" der Frau aufgrund ihrer Verantwortung für den Sündenfall findet sich bei Quodvultdeus: vgl. Quodv. temp. bar. (I) V,5f.: *Gratias gratiae, reparavit enim sexum muliebrem. In opprobrium magnum mulier remanserat; quia ab initio per mulierem peccatum, et propter hanc omnes morimur. (6) Diabolus unam Evam deiecit: sed Christus natus ex virgine, multas feminas exaltavit. Perpetua et Felicitas caput calcaverunt serpentis, quod Eva ad cor suum intus admisit.* Derselbe Autor verwendet temp. bar. (I) VI,3, auch das Wortspiel von der „zweiten Eva" und vom „zweiten Adam" bezogen auf Hiob und dessen Frau.

Mann und Frau abgeleitet werden, so besteht diese „Gleichheit" tatsächlich aber nur in eschatologischer Perspektive angesichts des Glaubenszeugnisses, wenn auch hier im Sinne gleichen Rechtes und gleicher Befähigung sowohl zur Bewährung wie zum Scheitern im Glauben.[33]

3. Diesem eschatologischen Gleichheitskonzept gegenüber steht die evidente Ungleichheit der Geschlechter in innerweltlich-zeitlicher Perspektive der Zivilgesellschaft.

4. Victor kontrastiert also zwei Gesellschaftsmodelle, deren geschichtlicher Begegnungsraum die Situation des Glaubenszeugnisses im Angesicht der vandalischen Katholikenverfolgung ist.

5. Diese beiden Gesellschaftsmodelle stellen sich folgendermaßen dar: auf der einen Seite steht die individualistische, alle Unterschiede egalisierende, eschatologische Gemeinschaft der Gläubigen, die nur eine Bindung kennt, nämlich die an Christus, auf der anderen Seite die das Individuum vereinnahmende, sozial differenzierende und in der Immanenz verhaftete Zivilgesellschaft mit ihren vielfältigen Bindungen und Verpflichtungen.[34]

VI.

Die Bipolarität dieser beiden Gesellschaftsmodelle ist in vielen Details von Victor noch weiter ausgeführt. So begegnet sie etwa im Gebrauch des Begriffes der *impietas* (Pflichtver-

---

33 Dieser eschatologische Charakter der Gesellschaft der Glaubenszeugen ist natürlich wesensmäßig mit deren Identität als Christen verbunden und aus dieser abgeleitet. Denn gemäß der Martyrologie galt das Glaubenszeugnis im Sinne des Standhaltens gegenüber qualvoller Anfechtung als geistgewirkte Gabe der Beseelung des Glaubenszeugen durch den Heiligen Geist und insofern als Werk Gottes bzw. Christi: vgl. dazu Salisbury 1997, 70. In konsequenter Weiterentwicklung dieses Gedankens, wurde dann auch die Ansicht vertreten, Christus selbst leide im Körper der Märtyrer: vgl. dazu A. Wypustek, Magic, Montanism, Perpetua, and the Severan Persecution, in: Vigliliae Christianae 51 (1997), 276–297, hier 281; vgl. Gillette 2001, 120f.; dazu Aug. en. in ps. 40,1; serm. 281,2. Das Konzept der Gleichheit leitet sich vor diesem Hintergrund in letzter Konsequenz also weniger aus einer anthropologisch-philosophischen Vorstellung ursprünglicher Gleichheit von Mann und Frau ab, wie es etwa in der antiken Philosophie durchaus ausgebildet worden ist, als vielmehr aus dem Gedanken der Allmacht Gottes, die den natürlichen Unterschied der Geschlechter zu überwinden vermag. Innerweltliche Gleichheitsvorstellungen von Mann und Frau fanden im Christentum entsprechend eher selten Aufnahme, deren Ungleichheit wurde dagegen immer wieder betont: vgl. Eyban 1989, 572–574 u. 584–586. Der eschatologischen Verortung des Gleichheitskonzeptes bei Victor ist also zu entnehmen, dass es sich bei ihr um eine endzeitliche Wunsch- bzw. Idealvorstellung handelt.

34 Salisbury 1997, 13, bemerkt (unter Vorbehalt der nicht ganz deutlich werdenden eschatologischen Perspektive der egalisierenden Tendenz des christlichen Gesellschaftsideals) im Hinblick auf die Märtyrerinnen Perpetua und Felicitas sehr zutreffend: „The Roman religion (and the society that it mirrored) was not one of equality. When Perpetua and her slave Felicity were equal in martyrdom, they made a dramatic statement that Christianity transcended social structure instead of preserving it."

gessenheit, Gottlosigkeit), in dessen schillernder Bedeutung sich der angesichts des Glaubenszeugnisses auftretende Konflikt zwischen zivilgesellschaftlicher Norm und religiösem Ideal widerspiegelt. Gemäß klassischer römischer Wertvorstellung war *impietas* vor allem ein Verstoß gegen bestehende Schuldigkeiten, Ausdruck eines Defizits an rechter Achtung und Frömmigkeit *(fides)* gegenüber den Werten der römischen Gesellschaft, das heißt gegenüber dem Staat und den Göttern.[35] An die Einhaltung dieser Ordnung appelliert der Ehemann der Victoria, wenn er sie als „Pflichtvergessene" *(impia)* bezeichnet (vgl. Tabelle 1.a). In christlicher Perspektive ist der Begriff der *impietas* dagegen Ausdruck mangelnder Hingabe an Gott, das heißt Zeichen eines Defizits rechten Glaubens *(fides)*, mithin Gottlosigkeit. Entsprechend nennt Victor die Verfolger des Saturus „Gottlose" *(impii)*.[36]

Das Glaubenszeugnis der Victoria stellt demnach in christlicher Perspektive geradezu ein Sinnbild echter *pietas* dar, während es nach Maßgabe profaner römischer Gesellschaftsnormen, wie sie von ihrem Ehemann vertreten werden, das genaue Gegenteil ist. Im Vorwurf der *impietas* wird also der gesellschaftliche Konflikt verbalisiert, der aus dem Verhalten Victorias erwächst. Im Bericht über Saturus begegnet der Begriff der *impietas* dagegen in seiner christlichen Auffassung von der Perspektive des Opfers der Verfolgung aus gesehen und gegen die Verfolger gerichtet. Es hieße die Parallelität beider Berichte sicherlich überzustrapazieren, wenn in diesem chiastischen Gebrauch des Begriffes *impietas* eine literarische Absicht Victors gesehen würde, die mit der Gegenüberstellung der beiden Gesellschaftsmodelle korrespondierte. Gleichwohl bleibt die Beobachtung als solche bestehen.

Die Gegenüberstellung der Gesellschaftsmodelle wird aber auch noch zusätzlich dadurch betont, dass Victor die Zivilgesellschaft in dem Moment regelrecht „dämonisiert", wo sie das ihren Normen zuwiderlaufende souveräne Glaubenszeugnis zu unterdrücken sucht. Dies bringt Victor etwa in der Allegorie der Schlange und im Falle des Berichtes über Saturus durch Bezugnahme auf den „Teufel" *(diabolus)* zum Ausdruck. Die Ehepartner der Glaubenszeugen werden in dem Maße zu Handlangern des Teufels stilisiert, wie sie die zivilgesellschaftlichen Werte und Verpflichtungen gegen das Glaubenszeugnis ihrer Gatten auszuspielen versuchen.

Die Schlange ist in der Bibel Allegorie des Teufels. Sie verleitet den Menschen zum Sündenfall,[37] beim Propheten Jesaja ist sie das Uruntier, der Leviathan,[38] in der Offenbarung

---

35 Vgl. dazu J. Hellegouarc'h, Le Vocabuaire Latin des Relations et des Partis Politique sous la République, Paris 1963, 276–278.

36 Vict. Vit. hist. pers. I,49: *quod ille [sc. Saturus] plenus deo magis ut velociter provenisset, impios provocabat.* Vgl. dazu A. Méhat, Piété, in: DSp 12,2 (1986), 1694–1714, v. a. 1710ff.

37 Gn. 3,1; 4; 13f.

38 Is. 27,1.

des Johannes der Antichrist in Gestalt des großen Drachen.[39] Der Ehemann der Victoria mit seinem Appell an die Normen der Gesellschaft erscheint durch die Allegorisierung mit der Schlange also seinerseits als Sprachrohr des Satans. Was er sagt, ist Blendwerk *(blandimentum)*, trügerische Verleitung zur Abkehr von der Wahrheit des Glaubens. Dieser Vorwurf des „Blendens" ist in gewissem Sinne auch im Verhalten der Frau des Saturus angedeutet, wenn Victor von ihr sagt, sie habe, die Beine ihres Mannes umklammernd, wie ein Drache zischelnd (*sibilans vociferatione draconis*) gesprochen (vgl. Tabelle 2.b.).[40] In das Umfeld dieser Strategie gehören auch die von Victor erwähnten zerrissenen Kleider und die aufgelösten Haare.

Letztlich stellt Victor also zwei antagonistische Gesellschaftsmodelle einander gegenüber: die auf Christus hin orientierte, eschatologische Gemeinschaft der Gläubigen und die in der Immanenz verhaftete, letztlich dem Teufel dienende zivile Gesellschaft. Darin ist augenscheinlich ein Anklang an Augustins geschichtstheologisches Konzept der beiden, in der Geschichte miteinander konkurrierenden Reiche, der *civitas Dei* und der *civitas terrena*, zu sehen.[41]

LITERATURVERZEICHNIS

Bavel 1989 = T. J. van Bavel, Augustine's View on Women, in: Augustiniana 39 (1989), 5–53.

Courtois 1954 = C. Courtois, Victor de Vita et son oeuvre. Étude critique, Algier 1954.

Diesner 1966 = H.-J. Diesner, Das Vandalenreich. Aufstieg und Untergang, Leipzig 1966.

Eyben 1989 = E. Eyben, Mann und Frau im frühen Christentum, in: J. Martin/ R. Zoepffel (Hg.), Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann 2 (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie 5/2), Freiburg/München 1989, 565–605.

Gatier 1985 = P.-L. Gatier, Aspects de la vie religieuse des femmes dans l'orient paléochrétien. Ascétisme et monachisme, in: La femme dans le monde méditerranéen, Bd. I: Antiquité (Travaux de la maison d'orient, Bd. 10), Lyon/Paris 1985, 165–183.

Gillette 2001 = G. Gillette, Augustine and the significance of Perpetua's words: „And I was a man", in: Augustinian Studies 32 (2001), 115–125.

Hall 1993 = S. G. Hall, Women among the Early Martyrs, in: Diana Wood (Hg.), Martyrs and Martyrologies (Studies in Church History 30), Oxford 1993, 1–21.

---

39 Apc. 12,9; 14f.; vgl. 20,2 u. 9,19.

40 In Perpetuas erstem Traum bewacht ein Drache die Himmelsleiter, um die Gläubigen vom Aufstieg abzuhalten: Pass. Perp. IV,4–6. Vgl. Salisbury 1997, 99f.; ferner Gillette 2001, 116.

41 Die „Geschichte" ist nach Augustinus entsprechend ein fortwährender Kampf dieser beiden Reiche, geführt durch Christus und seine Engel auf der einen Seite und den Teufel und seine Dämonen auf der anderen: vgl. dazu Kamlah [2]1951, 274f.; Wachtel 1960, 108.

Kamlah ²1951 = W. Kamlah, Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes", Stuttgart/Köln ²1951.

Lancel 2002 = S. Lancel, Victor De Vita. Histoire De La Persécution Vandale En Afrique suivie de La Passion Des Sept Martyrs, Registre Des Provinces Et Des Cités D'Afrique, textes établis, traduits et commentés par Serge Lancel (= Collection Budé), Paris 2002.

Lockwood 1989 = R. Lockwood, Potens et Factiosa Femina. Women, Martyrs and Schism in Roman North Africa, in: Augustinian Studies 20 (1989), 165–182.

Ringeling 1983 = H. Ringeling, Frau IV, in: TRE 11 (1983), 431–436.

Salisbury 1997 = J. E. Salisbury, Perpetua's Passion. The Death and Memory of a Young Roman Woman, New York/London 1997.

Schmidt ²1942 = L. Schmidt, Geschichte der Wandalen, München, ²1942 (3. unveränderte Aufl. Leipzig 1968).

Thraede 1972 = K. Thraede, Frau, in: RAC 8 (1972), 197–269.

Thraede 1990 = K. Thraede, Zwischen Eva und Maria. Das Bild der Frau bei Ambrosius und Augustinus auf dem Hintergrund der Zeit, in: Werner Affelt (Hg.), Frauen in Spätantike und Mittelalter. Lebensbedingungen, Lebensnormen, Lebensformen. Beiträge zu einer internationalen Tagung am Fachbereich Geschichtswissenschaften der Freien Universität Berlin, 18. bis 21. Februar 1987, Sigmaringen 1990, 129–139.

Turcan 1968 = M. Turcan, Saint Jérôme et les Femmes, in: BAGB 4 (1968), 259–272.

Wachtel 1960 = A. Wachtel, Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus (Bonner Historische Forschungen 17), Bonn 1960.

Zink 1883 = M. Zink, Bischof Victors von Vita Geschichte der Glaubensverfolgung im Lande Afrika = Programm der Königlich Bayrischen Studienanstalt Bamberg zum Schlusse des Schuljahres 1882/83, Nr. 7, Bamberg 1883.

Helmut Berneder

Väter und Töchter in der *Historia Apollonii Regis Tyri*

EINLEITUNG

Das erste zuverlässige Zeugnis, welches die Existenz der Erzählung belegt, sind die *opera poetica* (carm. 6, 8, 5f) des Fortunatus Mitte des 6. Jhd. n. Chr. Die ältesten erhaltenen Handschriften datieren ins 10. Jhd. Die Frage nach der Entstehungszeit des Romans wurde vielfältig diskutiert. Die Bezeichnung von Münzen und Geldsummen lassen die Annahme plausibel erscheinen, dass der Roman spätestens im 3. Jhd. n. Chr. entstanden ist.[1] Verschiedene Positionen finden sich in der modernen Forschung bezüglich der Frage, ob der uns erhaltene Text auf eine lateinische Fassung zurückgeht oder eine lateinische Übersetzung eines griechischen Originals darstellt. Mehrere Gründe machen es wahrscheinlich, dass es sich um einen original-lateinischen Roman gehandelt hat: 1. Es werden in der *Historia Apollonii regis Tyri* ausschließlich lateinische Münzbezeichnungen (*aurei* und *sestertia*) verwendet. 2. Die sprachlichen Merkmale der im Roman erwähnten epigraphischen Zeugnisse entsprechen denen lateinischer Inschriften. 3. Der typisch römische Begriff der *pietas* spielt für die Zeichnung der Charaktere eine große Rolle. 4. Im Roman werden etliche Passagen aus lateinischen Werken zitiert, jedoch kein einziges aus einem griechischen Werk. Besonders das letzte Argument macht es äußerst unwahrscheinlich, dass dem Roman ein griechisches Original zugrunde lag.[2]

1 Klebs 1899, 191ff. führte eine Stelle aus der Vita des Elagabal (24, 3) der Historia Augusta an, in welcher der Autor es bereits für nötig hält, eine Angabe in Sesterzen für seine Leser umzurechnen (vgl. Schmeling 1996, 535). Kortekaas 1984, 122f. lehnt die Geldangaben als Datierungsmöglichkeit ab, da die im Roman erwähnten Münzen noch bis ins 5. Jhd. in Verwendung waren, kommt aber zu einem ähnlichen Ergebnis (vgl. Archibald 1991, 7, Kuhlmann 2002, 109). Letztlich lässt sich die Entstehungszeit des Romans nicht mit Sicherheit bestimmen.

2 Kuhlmann 2002, 120 argumentiert überzeugend: *„Man müsste andernfalls annehmen, dass ein griechischer Romanautor die lateinischen Textpassagen in seinem griechischen Roman in übersetzter Form verarbeitet hätte, und der lateinische Übersetzer diese Stellen erkannt und entsprechend im Lateinischen wieder mit der Wortwahl der jeweiligen lateinischen Vorlagen versehen hätte."*; vgl. Klebs 1899, 191–205 und 281–293, Kortekaas 1984, 123 meint, dass lateinische Inschriften überall in der alten Welt gesehen werden konnten und somit auch Griechen vertraut waren; vgl. Archibald 1991, 7f. Zu den auf Papyrus erhaltenen Fragmenten eines griechischen „Apollonius-Romans" hält Kuhlmann 2002, 119 fest: *„... dass der lesbare Wortlaut des griechischen Papyrus keiner lateinischen Passage der HA zugeordnet werden kann. Die erhaltenen Fragmente schildern eine Symposeion-Szene, in der neben einem Apollonios persische Satrapen, ein Dionysios, ein König und seine göttlich schöne Gattin*

Die *Historia Apollonii regis Tyri* gehört zum literarischen Genre des antiken Abenteuer- und Liebesromans. Die Struktur der Handlung lässt zahlreiche Bezüge zu griechischen und lateinischen Texten erkennen. Trotz der wörtlichen Zitate aus lateinischen Texten und der zahlreichen Analogien, die sich zur griechischen/lateinischen Literatur finden, kann kein einzelner Text als Hauptquelle für die Handlung festgemacht werden. Vielmehr scheint es, als seien in der *Historia Apollonii regis Tyri* verschiedene literarische/mündliche Traditionen zusammengeflossen.[3]

DIE HANDLUNG

Verschieden geartete Beziehungen der Geschlechter tragen im abenteuerlichen und wechselvollen Ambiente der *Historia Apollonii regis Tyri* ganz wesentlich zu Fortgang und Spannung des Romans bei. Sie geben der Handlung die entscheidenden Impulse. In mannigfaltigen Varianten treffen Frauen und Männer aufeinander – häufig ist ihre Beziehung von Extremen gekennzeichnet. Die idealtypische Vorstellung von Eheleuten in liebevoller Verbindung, das böse Eheweib, das ihren Mann in ein Verbrechen verwickelt, Frauenraub mit anschließendem Zwang zur Prostitution, Wahrung der weiblichen Keuschheit auch in den haarsträubendsten Situationen und schließlich das verschieden gestaltete Motiv der väterlichen Liebe zur Tochter sind die Zutaten, welche den Leser in raschem Wechsel von einem Höhepunkt zum nächsten eilen lassen. Dieser Aufsatz wird sich mit der letztgenannten Form der Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau beschäftigen. Die angesprochenen Extreme lassen sich hier besonders greifen: auf der einen Seite väterliche Liebe in reinster Form, auf der anderen ein Vater, der seiner Tochter die Jungfräulichkeit raubt und sie zum dauerhaften Inzest zwingt.

---

auftreten. Die Fragmente enden mit einer sexuellen Annäherung zwischen Apollonius und der Königin. […] Selbst wenn dieser erotische, sog. „Apollonios-Roman" eine Art Vorlage für den lateinischen Roman gewesen sein sollte, wären in der lateinischen Version doch alle erotischen und ehebrecherischen Elemente getilgt und Persien bzw. der persische Hof als Ort der Handlung durch Lokalitäten der HA ersetzt worden, sodass die beiden Romane inhaltlich deutliche Diskrepanzen aufweisen. Jedenfalls handelt es sich mit Sicherheit nicht um Fragmente des griechischen Urtextes, dessen lateinische Übersetzung die HA wäre. Er wäre höchstens in dem Maße eine Vorlage für die HA, wie es die Ilias und Odyssee für die lateinische Aeneis sind."

3 Bezüge zu Homers *Odyssee*, Vergils *Aeneis*, zu den *Ephesiaka* des Xenophon von Ephesos etc. lassen sich feststellen. Vgl. Archibald 1991, 27–44; Klebs 1899, 294–232; Kortekaas 1984, 125–131; Fusillo 1998, 636; Kuhlmann 2002, 115–120. Zur Frage der christlichen Elemente in der *Historia Apollonii regis Tyri* vgl. Schmeling 1996, 537: *„If the* Historia *were, however, a Greek or a Christian work we could expect it to look or to be presented as such."*

Die Erzählung beginnt in Antiocheia, wo König Antiochos in Liebe zu seiner schönen Tochter entbrannt ist. Um das pervertierte Verhältnis zu seinem Kind zu verschleiern und um es gleichzeitig weiterhin aufrechterhalten zu können, stellt er allen Freiern ein Rätsel. Wer dieses nicht lösen kann, muss mit seinem Leben bezahlen. Apollonius aus Tyros wirbt nun auch um die Hand des schönen Mädchens. Er löst zwar das Rätsel, wird dann aber ebenfalls mit dem Tode bedroht und muss fliehen. Zuerst führt ihn seine Flucht nach Tarsus. Als er dort auch nicht mehr sicher ist, fährt Apollonius mit seinem Schiff weiter in die Kyrenaika. Sein Schiff fällt einem verheerenden Sturm zum Opfer. Als einziger überlebt Apollonius die Katastrophe und wird in Nordafrika an Land gespült. Dort wird der Unbekannte von König Archistrates aufgenommen. Die Tochter des Königs verliebt sich alsbald in den jungen Fremden und bittet ihren Vater, ihn zu ihrem Lehrer zu machen. Nach einigem Hin und Her kommen die beiden tatsächlich zusammen. Es wird Hochzeit gefeiert.

Bald darauf langt die Nachricht vom Tod des Antiochos ein. Da die Einwohner von Antiocheia Apollonius zu ihrem König machen wollen, bricht dieser mit seiner hochschwangeren Frau auf. Unterwegs gebiert diese auf hoher See ein Mädchen, das Tarsia genannt wird. Die junge Mutter aber versinkt in einen Scheintod. In einem Sarg wird sie der See übergeben und wird in der Nähe von Ephesos an Land gespült. Ein junger Arzt erkennt, dass die Frau nicht tot ist und holt sie wieder ins Leben zurück. Auf ihren Wunsch wird die Gerettete Priesterin der Diana im Tempel von Ephesos.

Unterdessen ist Apollonius nach Tarsus gekommen und übergibt die kleine Tarsia an Pflegeeltern. Nur eine Amme bleibt bei ihr. Apollonius sticht wieder in See und fährt nach Ägypten. Tarsia wächst in Tarsus zu einem schönen Mädchen heran. Kurz vor ihrem Tod offenbart ihr die Amme ihre wahre Herkunft. Dionysias, die Pflegemutter, aber wird dem jungen Mädchen gegenüber immer argwöhnischer, da dieses ihre leibliche Tochter an Schönheit und Intelligenz bei weitem übertrifft. Schließlich fasst Dionysias den Plan zur Ermordung ihrer Pflegetochter. In letzter Sekunde wird dieses Vorhaben vereitelt – Seeräuber entführen Tarsia, um sie in Mytilene als Sklavin zu verkaufen. Ein Kuppler ersteigert das Mädchen. Sie kommt in ein Bordell. Die junge Frau versteht es aber, ihre Keuschheit zu bewahren. Jedem Freier erzählt sie ihre traurige Lebensgeschichte, jeder Freier bricht darauf zusammen mit Tarsia in Tränen aus, zahlt den vereinbarten Preis, lässt das Mädchen aber unberührt.

Inzwischen kehrt Apollonius nach vierzehn Jahren nach Tarsus zurück. Die Pflegeeltern berichten ihm in betrügerischer Absicht, dass Tarsia vor kurzem an einem Magenleiden gestorben sei. Betrübt fährt Apollonius weg. Sein Schiff gerät in einen Sturm und wird nach Mytilene verschlagen. Dort kommt es zum großen Zusammentreffen von Tarsia und Apollonius. Schließlich erkennen die beiden, dass sie Vater und Tochter sind. Durch einen Traum bekommt Apollonius auch einen Hinweis auf den Verbleib seiner Frau. Zusammen

mit Tarsia und ihrem frisch angetrauten Ehemann Athenagoras, einem Fürsten aus Mytilene, fährt er nach Ephesos und trifft dort seine totgeglaubte Frau wieder. Nun sind alle wieder vereint. Zusammen geht es in die Kyrenaika zum alten König Archistrates. Apollonius bekommt die Herrschaft übertragen. Mit seiner Frau verbringt er ein glückliches Leben. Beide sterben in hohem Alter.

ZWANG ZUM INZEST UND FREIE WAHL DES PARTNERS

Weibliche Figuren bestimmen in weiten Abschnitten die Handlung der *Historia Apollonii Regis Tyri*. Dabei ist es auffallend, dass der Darstellung verschieden gearteter Beziehungen zwischen Töchtern und Vätern breiter Raum gewidmet ist. Völlige Pervertierung dieser Bindung ist an den Anfang des Romans gestellt. Ihr wird im weiteren Verlauf der Handlung die vorbildliche Beziehung eines Vaters zu seiner Tochter gegenübergestellt. Im Folgenden soll eine Analyse die Parallelen und Unterschiede auf der Ebene der Sprache und der Handlung verdeutlichen.[4]

Antiochos' Tochter – sie hat keinen Namen – wächst zu einem wunderschönen jungen Mädchen *(virgo speciosissima)* heran. Sie hat, so wird erzählt, außer ihrer Sterblichkeit kein Makel. Als sie ins heiratsfähige Alter kommt, wollen sie viele vornehme Männer zur Frau. Antiochos ist nur noch nicht sicher, wem er die Hand seiner Tochter geben soll. Bis zu diesem Punkt läuft alles so, dass man annehmen könnte, man stehe am Anfang einer Liebesgeschichte.

Doch da kippt die Handlung. Antiochos beginnt seine Tochter anders zu lieben als es einem Vater zukommt. Die Zukunft des Mädchens verdüstert sich. Noch kämpft Antiochos. Schließlich überwältigen ihn seine Begierden. Eines Morgens sucht er das Schlafgemach seiner Tochter auf, er schickt die Diener weg und tut so, als wolle er mit seiner Tochter ein vertrauliches Gespräch führen. Als sie allein sind, fällt er über sie her und raubt ihr die

4 Die Auffassung, dass die Einleitung des Romans mit dem Inzest zwischen Antiochos und seiner Tochter nur der Begründung der Flucht des Apollonius aus Tyros dient (Rohde 1876, 445ff; Perry 1967, 297f), übersieht, dass der Fortgang der Erzählung noch einmal entscheidend von diesem Inzest bestimmt wird (Archibald 1991, 14). Zudem sind wiederkehrende Motive charakteristisch für die *Historia Apollonii Regis Tyri*. Der treuen Amme, die Tarsia bis zuletzt beschützt, ist die Amme der Tochter des Antiochos gegenübergestellt. Sie rät ihrer Herrin, sich dem Vater hinzugeben. Der Versuch der Wahrung der weiblichen Keuschheit findet sich gleich drei Mal. Zu Beginn der Erzählung wehrt sich die Tochter des Antiochos – wenngleich vergeblich – gegen ihren lüsternen Vater. Erfolgreicher sind Frau und Tochter des Apollonius. Auch sie laufen Gefahr ihre Keuschheit bzw. Jungfräulichkeit zu verlieren. Beiden gelingt es, sich drohenden sexuellen Übergriffen zu entziehen. Drei Mal findet sich auch das Motiv des Seesturms. Jeder dieser Stürme ist für den Verlauf der Handlung von entscheidender Bedeutung. Vgl. dazu Archibald 1991, 13; Schmeling 1996, 544.

Jungfräulichkeit. Blut tropft auf den Boden. Antiochos verschwindet, die junge Frau bleibt verzweifelt zurück. Vor der Amme, die plötzlich auftaucht, kann sie die Vergewaltigung nicht verbergen. In Unwissenheit der Umstände rät diese ihrer Herrin, den Vorfall doch dem Vater zu melden. Darauf antwortet die junge Frau: „*Periit in me nomen patris.*"[5] Der Tod durch die eigene Hand erscheint ihr als einziger Ausweg. Die Amme kann sie davon abbringen. Ihr eigenartiger Rat, das Mädchen solle sich weiterhin dem Vater hingeben, lässt die pervertierte Vater-Tochter Beziehung zum dauerhaften Zustand werden. Sooft es geht, kommt der Vater zur Tochter. Die Freier stehen unterdessen weiter Schlange. Sie stellen für Antiochos ein Problem dar. So verfällt er auf die Idee, jedem ein Rätsel zu stellen – wird es nicht gelöst, wird der betreffende Freier geköpft. Der Tod der Freier, die wie die junge Königstochter das ‚normale' Liebesglück suchen, pervertiert die Situation vollends: der Inzest zwischen Vater und Tochter geht weiter, die Freier finden den Tod.[6]

Nun zur zweiten Vater-Tochter Beziehung! Wie bereits ausgeführt, erleidet Apollonius auf seiner Flucht aus Tarsus Schiffbruch. Er wird in der Kyrenaika als einziger Überlebender an Land gespült. Ein Fischer rettet ihn und versorgt den Schiffbrüchigen mit dem Nötigsten. Von diesem Fischer bekommt Apollonius auch den Rat, er solle sich in der nahen Stadt nach weiterer Hilfe umsehen. Apollonius macht sich auf den Weg. In der Stadt kommt er an einem Turnplatz vorbei und nimmt an einem Ballspiel teil. Der König der Stadt, Archistrates, ist ebenfalls anwesend. Er ist von der Geschicklichkeit des jungen Mannes überrascht und lädt Apollonius ein, Gast in seinem Hause zu sein. Bei einem Mahl lernen sich Apollonius und die Tochter des Königs kennen.

Die Beziehung der Königstochter zu ihrem Vater ist vorbildhaft. So sehr sich diese auch von der des Antiochos zu seiner Tochter unterscheidet, auf der sprachlichen Ebene finden sich mehrfach Parallelen. Schon ihr erstes Auftreten – sie wird als *speciosa virgo* vorgestellt – erinnert im Ausdruck an das der Tochter des Antiochos, welche als *virgo speciosissima* bezeichnet wird. Beide Mädchen werden nie mit Namen genannt. Die erste Handlung der Tochter des Archistrates ist: sie gibt dem Vater einen Kuss. Der Kuss – hier anders als bei Antiochos und seiner Tochter – eine Geste der Zuneigung, wie sie zwischen Vater und Tochter erlaubt ist.

---

5 HA 2: „*Der Name ‚Vater' ist an mir zunichte geworden.*" Die vorliegende Untersuchung folgt in der Übersetzung der Ausgabe von Waiblinger (1978).

6 Das Motiv der Freier, die sich einer schwierigen Aufgabe unterziehen oder ein Rätsel lösen müssen, ist alt. Ödipus tötet seinen Vater, löst das Rätsel der Sphinx und heiratet seine Mutter (Soph. Oid. T.) und Oinomaos besiegt alle Freier seiner Tochter im Wettfahren. Erst Pelops kann Hippodameia für sich gewinnen (Pind. O. 1, 128; Diod. 4, 73; Paus. 6, 21, 10; bei Hyg. fab. 84 ist Oinomaos wie Antiochos in seine eigene Tochter verliebt). Zur geschichtlichen Stellung der Erzählung in der antiken Literatur vgl. Klebs 1899, 294ff.

Beeindruckt von der Bildung und den mannigfaltigen Talenten des jungen Mannes verliebt sich das junge Mädchen alsbald in Apollonius. „*Sed regina sui iam dudum saucia cura Apolloni figit in pectore vultus verbaque cantusque memor credit genus esse deorum.*"[7]. Mit allen Mitteln versucht sie, den Geliebten in ihrer Nähe zu halten. Sie bewirkt bei ihrem Vater, dass der mittellose Apollonius reich beschenkt wird und dass er fortan im Palast wohnen kann. Archistrates erfüllt seiner Tochter jeden Wunsch. Er ahnt noch nichts von der Liebe seiner Tochter und hält ihr Tun für das Mitleid mit einem armen Schiffbrüchigen.

Die Verliebte sinnt weiter nach Möglichkeiten, wie sie Apollonius nahe sein könnte. Wieder ist es der Vater, der ihr bei ihren Liebesplänen helfen soll. Ganz früh am Morgen stürmt sie ins Schlafgemach des Vaters und bittet ihn, er möge ihr doch Apollonius zum Lehrer geben. Der König erfüllt der Tochter auch diesen Wunsch. Die Szene hat ihre Entsprechung am Beginn des Romans, wo Antiochos ebenfalls früh am Morgen ins Schlafgemach der Tochter stürzt, um seine lüsternen Wünsche zu erfüllen.[8]

Nach kurzer Zeit kann das Mädchen den Liebesschmerz nicht mehr ertragen. Sie wird krank und liegt völlig entkräftet auf ihrem Lager. Hier ist eine weitere sprachliche Auffälligkeit zu finden, die am Anfang des Romans ihre Entsprechungen hat: das Wort *thorus*. Dieses kommt im ganzen Roman insgesamt drei Mal vor. Zwei Mal erscheint es am Anfang des Romans. Hier fragt die Amme, wer das Bett der königlichen Jungfrau befleckt habe. „*Quis tanta fretus audacia virginis reginae maculavit thorum?*"[9] Wenig später wird erzählt, wie Antiochos jedem Freier ein Rätsel stellt und er sie schließlich der Reihe nach alle köpft, als sie das Rätsel nicht lösen können. Er tut dies aus einem einzigen Grund: er will sich für immer des frevelhaften Ehebettes erfreuen können. „*Et ut semper inpio thoro frueretur, ad expellendos nuptiarum petitores quaestiones proponebat dicens ‚quicumque vestrum quaestionis meae propositae solutionum invenerit, accipiet filiam meam in matrimonium, qui autem non invenerit, decollabitur.*"[10] Das sind die ersten beiden Stellen, in welchen *thorus* verwendet

---

7 HA 18: „*Aber die Königstochter längst schon verwundet von quälender Sorge, prägt Apollonius' Antlitz und Worte tief in ihr Herz, und der Gedanke an seinen Gesang lässt sie glauben, er stamme von den Göttern.*" Das Zitat stammt z. T. aus Verg. Aen. 4, 1–12; In der *Historia Apollonii Regis Tyri* finden sich zahlreiche Entlehnungen aus römischen Schriftstellern. Vgl. dazu Klebs 1899, 280ff

8 HA 1: „*[...] quadam die prima luce vigilans inrumpit cubiculum filiae suae.*" („*[...] eines Tages in der Morgendämmerung, da er keinen Schlaf finden kann, dringt er in das Schlafzimmer seiner Tochter ein.*") HA 18: „*Vigilans primo mane irrumpit cubiculum patris.*" („*Da sie nicht schlafen konnte, tritt sie in aller Frühe ins Gemach ihres Vaters.*") Vgl. Archibald, 1991, 13: „*Antiochos' early morning entry into his daughter's bedroom heralds a brutal rape; when Archistrates' daughter makes an equally early entry into her father's room, she acquires a tutor who later becomes her husband.*"

9 HA 2: „*Wer ist so vermessen, dass er es wagte, das Bett der Prinzessin zu beflecken?*"

10 HA 3 „*Und um die Freuden des verruchten Bettes für immer zu genießen und sich die Freier vom Hals zu schaffen, stellte er ihnen Fragen, wobei er sagte: „Wer von euch die Lösung des Rätsels, das ich ihm vorgelegt habe, findet, bekommt meine Tochter zur Frau; wer sie aber nicht findet, verliert seinen Kopf.*"

wird. Dieses Wort wird wieder gebraucht, als die Tochter des Archistrates an Liebesschmerz erkrankt. „*Interposito brevi temporis spatio, cum non posset puella ulla ratione vulnus amoris tolerare, in simulata infirmitate membra prostravit fluxa, et coepit iacere imbecillis in thoro.*“[11] Die Verwendung des Wortes *thorus* an dieser Stelle ist auffällig. In diesem *Bett* oder vielmehr *Ehebett* streckt sich das Mädchen nun hin *(membra prostravit)*. *Thorus* in der Verbindung mit *membra prostravit* hat nun eindeutig eine erotisch/laszive Konnotation und das umso mehr, wenn man bedenkt, dass die Königstochter ja genau aus diesem Grund, nämlich ihrer Liebessehnsucht wegen, im Bett liegt. Ihr Vater sieht nun diese Szene *(pater ut vidit filiam)*. Und was tut er? *Adhibet medicos* – er zieht Ärzte hinzu, wie man es von einem besorgten Vater erwarten kann. Der Gegensatz zu Antiochos, der seine Tochter und ihre *membra* ebenfalls *in thoro* sieht, könnte größer nicht sein.[12]

Zur selben Zeit sprechen drei junge, vornehme Herren beim König vor. Sie bitten ihn um die Hand seiner Tochter. Der König behandelt sie freundlich und wohlwollend, erklärt ihnen aber, dass seine Tochter krank sei und niemanden empfangen könne.[13] Die drei fordern Archistrates auf, er solle wählen, wen er zum Schwiegersohn haben wolle. Darauf meint der König, die Herren sollen ihre Namen in einen Brief schreiben und sagt dann: „*[...] et illa sibi eligat, quem voluerit habere maritum!*“ Die drei Freier bitten den König, den Schwiegersohn zu wählen. Der entspricht aber nicht den Erwartungen der jungen Herren

---

11 „*Nach Verlauf kurzer Zeit konnte das Mädchen den Liebeschmerz auf keine Weise mehr ertragen; in großer (scheinbarer) Schwäche legte sie sich nieder, als ihre Glieder sie nicht mehr trugen, und lag von da an entkräftet auf ihrem Lager.*“ HA 18; sowohl *multa infirmitate* als auch *simulata infirmitate* ist in den Handschriften überliefert. Vgl. Tsitsikli 1981, 54f

12 *membra* kann auch die Bedeutung *weibliche Scham* annehmen, vgl. Apul. met. 5, 6 und 10, 31. Sollte dieser Wortsinn hier treffend sein, dann gewinnt das Wortpaar *membra fluxa* eine extrem laszive Bedeutung. Die Bedeutung *entkräftete Glieder* ist außerdem vom Sinn her schwieriger nachzuvollziehen, wenn man bedenkt, dass die Königstochter völlig gesund ist und die herbeigerufenen Ärzte dann auch keinerlei Anzeichen einer Krankheit feststellen können. Möglicherweise wird an dieser Stelle ganz bewusst mit den verschiedenen Bedeutungen gespielt.
Interessant ist in diesem Zusammenhang auch ein Vergleich der beiden ältesten Rezensionen (RA und RB) aus dem zehnten Jahrhundert. RB ist die ältere Fassung, und RA hängt von RB ab. Dem Bearbeiter von RA dürfte aber das lateinische Original noch vorgelegen sein, und er hat Lücken in RB aus dem Original ergänzt (vgl. Tsitsikli 1981, I). In RB sind nun genau die Worte, die die Erotik der Szene ganz wesentlich ausdrücken, weggelassen: „*Interposito pauci temporis spatio, cum posset puella ulla ratione amoris sui vulneris tolerare, simulata infirmitate coepit iacere.*“, während RA die Szene offenbar aus dem Original ergänzt hat: „*Interposito brevi temporis spatio, cum non posset puella ulla ratione vulnus amoris tolerare, in multa infirmitate membra prostravit fluxa, et coepit iacere imbecillis in thoro.*“ Weshalb entschloss sich der Verfasser von RB just zur Tilgung dieser Worte? Eine Antwort darauf bleibt freilich Vermutung. Es entbehrt jedoch nicht einer gewissen Wahrscheinlichkeit, dass die Szene in der ursprünglichen Form offenbar als anstößig empfunden werden konnte.

13 Dieses Benehmen des Archistrates steht im Gegensatz zum Verhalten des Antiochos gegenüber den Freiern seiner Tochter.

und überlässt stattdessen seiner Tochter die Wahl des Ehemannes.[14] Apollonius, der auch anwesend ist, überbringt den Brief.

Bemerkenswert ist die nächste Szene. Apollonius kommt mit dem versiegelten Schreiben in den Palast und tritt in das Schlafgemach des Mädchens ein. Diese begrüßt ihn. *„Quae ad amores suos sic ait: quid est, magister, quod sic singularis cubiculum introisti?"* Ihr antwortet Apollonius: *„Domina, es nondum mulier et male habes. Sed potius accipe codicellos patris tui et lege trium nomina petitorum!"*[15] Apollonius kommt just am Höhepunkt der „Krankheit" in das Schlafzimmer des Mädchens – und er kommt allein, was der „Kranken" nicht entgeht *(sic singularis).* Auffällig ist die Dichte erotischer Anspielungen. *Amor* kann besonders im Plural die metonymische Bedeutung *sinnliches Verlangen* annehmen. Apollonius spricht das Mädchen daraufhin mit *domina* an, was auch *Geliebte* bedeuten kann. Nur als kaum verhüllte Anspielung auf die Liebessehnsucht des Mädchens ist das Folgende zu verstehen: *„Du bist noch keine Frau und fühlst dich schlecht."* Die Ursache der „Krankheit" des Mädchens wird direkt angesprochen, und das ausgerechnet von dem Mann, der diese Ursache sofort beseitigen könnte und wohl auch dürfte. Auch das Ambiente – die beiden sind im Schlafzimmer, das Mädchen liegt bereits im Bett – ist passend. Einen absoluten Bruch bringt der nächste Satz: *„Nimm lieber den Brief!"*, meint Apollonius. Der Komparativ *potius* verweist noch auf das Vorherige und würgt gleichsam die Erotik der Szene ab. Diese Sequenz mit ihrem jähen Ende ist einer der humoristischen Höhepunkte der Erzählung.[16]

---

14 HA 19: *„Sie soll sich aussuchen, wen sie zum Mann haben will!"* Die freie Wahl des Mannes ist etwas Außergewöhnliches und entspricht nicht dem traditionellen Bild einer Vater-Tochter-Beziehung. Nur selten wird von Vätern berichtet, die ähnlich handelten wie Archistrates. Herodot (VI 122) erzählt von Kallias. Dieser Mann habe seinen drei Töchtern erlaubt, dass sich jede von ihnen den zum Ehemann nehme, den sie wolle (die Wahrscheinlichkeit, dass hier eine Interpolation vorliegt, ist jedoch groß. Vgl. McQueen 2000, 208). Bei Ovid (Met. 10, 298ff) gestattet Cinyras seiner Tochter Myrrha die freie Wahl des Gatten. Ähnlich wie am Beginn der *Historia Apollonii Regis Tyri* ist es auch hier die Amme, die den Inzest nicht nur duldet, sondern sogar fördert. Schließlich berichtet Diogenes Laertios (6, 96ff) von Hipparchia, die den Widerstand ihrer Eltern gegen eine Verbindung mit dem Kyniker Krates von Theben überwindet, indem sie mit Selbstmord droht.

15 HA 20: *„Zu dem von ihr geliebten Mann sagte sie: was bedeutet das, Meister, dass du so allein in mein Zimmer trittst?" – „Herrin, du bist noch keine Frau, und es geht dir nicht gut. Aber nimm lieber den Brief deines Vaters, und lies die Namen deiner drei Bewerber!"*

16 Zusätzlichen Witz bezieht die Szene aus dem Umstand, dass Apollonius zu diesem Zeitpunkt noch nichts von den Gefühlen der Königstochter weiß. Die Missverständlichkeit bzw. Klarheit seiner Worte entgeht ihm genauso wie die recht offene Ermunterung des Mädchens. Er kommt und geht als *magister*. Und wenn die Königstochter, die später keusche Priesterin der Diana wird, beim großen Wiedersehen in Ephesos (HA 49) just ihre *libido* als Heiratsgrund abstreitet, unterstreicht das nur den lasziven Humor dieser Szene (vgl. Endnote 31). Archistrates' Gespräch mit den drei Freiern und Apollonius' und Tarsias Zusammenkunft im Schlafzimmer sind Szenen, die auch auf der Bühne eines Theaters vorstellbar sind. Vgl. Goepp 1938, 157f; Perry 1967 306f; Archibald 1991, 28f; Apollonius und seine Frau sind keine *„blutlosen Tugendhelden"* (Klebs 1899, 308). Die Charaktere mögen einfach gestrickt sein und mitunter trocken wirken. Gerade in den humorvollen Sze-

Die Königstöchter, die bestürzt ist, dass sich der Name des Geliebten nicht im Brief findet, fragt Apollonius, ob er denn nicht traurig sei, dass sie heirate. Darauf zeigt auch Apollonius Verständnis für den Willen der jungen Frau, den Mann ihres Herzens zu heiraten: „*Immo gratulor, quod habundantia horum studiorum docta et a me patefacta, deo volente et cui animus tuus desiderat, nubas.*"[17] Das Mädchen schreibt an ihren Vater zurück: „*Bone rex et pater optime, quoniam clementiae tuae indulgentia permittis mihi, dicam: illum volo coniugem, naufragio patrimonium deceptum.*"[18] Die Tochter dankt der Güte und Erlaubnis des Vaters und macht dann sogleich von dieser Freiheit Gebrauch. Schließlich begegnen sich Vater und Tochter von Angesicht zu Angesicht. Das Mädchen wirft sich dem Vater vor die Füße und bittet ihn unter Tränen um Apollonius. Auf den ersten Blick scheint sich die Tochter demütig in die Entscheidung des Vaters zu fügen und ihr Glück völlig von seiner Erlaubnis abzuhängen. Doch der Demut des jungen Mädchens folgt die offene Drohung, dass Archistrates sein Kind verlieren werde, wenn er diesen Wunsch nicht erfüllen sollte: „*Puella vero prostravit se ad pedes patris sui et ait: pater carissime, quia cupis audire natae tuae desiderium – illum volo coniugem et amo, patrimonio deceptum et naufragum, magistrum meum Apollonium; cui si non me tradideris, a praesenti perdes filiam!*"[19] Selbstbewusst verkündet die Tochter dem Vater ihren Entschluss. Einmal mehr erinnert an dieser Stelle der sprachliche Ausdruck an die inzestuöse Vater-Tochter Beziehung vom Anfang des Romans. Dort ist das Wort *Vater* durch den brutalen Akt, der den Liebeswünschen des Vaters entsprang, für die Tochter verloren („*periit in me nomen patris.*"). Hier nun droht die Tochter dem Vater, dass er *die Tochter* verlieren werde („*perdes filiam*"), wenn er ihren Liebeswünschen nicht nachkomme.

---

nen gewinnen sie aber komödienhaftes Profil, wenn wie in der besprochenen Szene „die Lüsterne" und „der Spröde" aufeinander treffen. Deshalb kann auch nicht von einer „*Reduktion erotischer Elemente*" (Kuhlmann 2002, 113) gesprochen werden. Der Rolle der liebestollen Prinzessin steht die des Apollonius gegenüber, dessen Sprödigkeit kaum zu überbieten ist. Gerade aus dieser Konstellation gewinnen etliche Szenen der *Historia Apollonii* ihre Erotik. Nur so – mit komödienhaftem Profil – ist die extreme Laszivität der Rolle der Prinzessin zu verstehen.

17 HA 20: „*Ich freue mich vielmehr, dass du, nachdem deine ungewöhnlich große Neigung zu den Wissenschaften Ausbildung erhalten hat und von mir zu Tage gebracht ist, mit Gottes Willen den heiratest, den dein Herz begehrt.*" Apollonius merkt noch immer nicht, was vor sich geht.

18 HA 20: „*Guter König und bester Vater, da du es mir in deiner huldvollen Güte gestattest, so will ich es offen sagen: den will ich zum Gemahl, der durch Schiffbruch um sein Erbe betrogen wurde.*"

19 HA 22: „*Das Mädchen aber warf sich ihrem Vater zu Füßen und sprach: Liebster Vater, weil du den Wunsch deines Kindes hören möchtest, so wisse – ich will zum Gemahl und ich liebe den um sein Erbe Betrogenen und Schiffbrüchigen, meinen Lehrer Apollonius; wenn du mich diesem nicht zur Frau gibst, wirst du von jetzt an keine Tochter mehr haben!*" Die Ankündigung *perdes filiam* kann auch als Selbstmorddrohung aufgefasst werden, was sehr an die Anekdote über Hipparchia bei Diogenes Laertios (6, 96ff) erinnert (vgl. Endnote 14).

Der Vater antwortet seiner Tochter: „*Nata dulcis, noli de aliqua re cogitare, quia talem concupisti, ad quem ego, ex quo eum vidi, tibi coniungere optavi. Sed ego tibi vere consentio, quia et ego amando factus sum pater.*“[20] Der Vater kommt dem Wunsch der Tochter nach. Er selbst erfuhr Erfüllung in einer von der Liebe gestifteten Verbindung.[21] Der König geht hinaus und berichtet Apollonius: „*Magister Apolloni, quia scrutavi filiam meam, quid ei in animo resideret nuptiarum causa, lacrimis fusis multa inter alia mihi narravit dicens, et adiurans me ait: [...] per meam iussionem me ei tradas!*“[22] Einmal mehr wird die Freiheit der Königstochter bei der Wahl ihres Partners betont. Die Väter, der liebevolle Archistrates und der grausame Antiochos, haben ihre Entsprechungen in den weiblichen Rollen. Antiochos' Tochter ist das hilflose Opfer, das keine Gegenwehr zeigt, Archistrates' Tochter hingegen die selbstbewusste junge Frau, die ihr Leben energisch selbst bestimmt.

Ein Vergleich der Handlungen und sprachliche Parallelen macht es plausibel, dass die beiden vorgestellten Vater-Tochter-Verhältnisse einander kontrastiv gegenübergestellt sind. Dazu kommt, dass die Tochter des Archistrates schon bald nach der Hochzeit schwanger wird. Kurz vor der Geburt des Kindes kommt noch einmal Antiochos ins Spiel. Vom Steuermann eines Schiffes aus Tyrus erfahren Apollonius und seine Frau, dass der grausame Antiochos vom Blitz erschlagen wurde, als er gerade mit seiner Tochter schlief. Dem vollkommenen Glück des jungen Ehepaares wird das Ende eines zerstörerischen und mörderischen Inzests gegenübergestellt.[23]

---

20 HA 22: „*Geliebtes Kind, mach dir keine Gedanken, dass du den verlangt hast, den ich dir zu verbinden wünschte, seit ich ihn sah. Ich bin mit deinem Wunsch von Herzen einverstanden, denn auch mich hat die Liebe zum Vater gemacht.*“

21 Archistrates' Billigung dieses Wunsches sehen Lana 1975, 70f und Archibald 1991, 18 als einen Punkt von zentraler Bedeutung. Archistrates' Wunsch, seine Tochter einem Mann in Liebe verbunden zu sehen, steht der brutale Inzest des Antiochos gegenüber.

22 HA 22: „*Meister Apollonius, ich habe bei meiner Tochter nachgeforscht, was sie wegen ihrer Verheiratung im Sinn habe, und unter Tränen hat sie mir neben vielem anderen erzählt und, indem sie mich beschwor, gesagt: [...] gib mich, auf mein Verlangen, ihm zur Frau!*“

23 Außerdem erfährt Apollonius, dass er alle Schätze des Verstorbenen und dessen Thron erhalten soll (HA 24). Weitere Erzählungen von pervertierten Vater-Tochter-Beziehungen: Oinomaos hat ein blutschänderisches Verhältnis mit Hippodameia, seiner Tochter. Pelops, der ihn im Wagenrennen besiegt, bekommt dessen Reich (Apollod. ep. 2,4f; Hygin fab. 84 u. 253); Thyestes vergewaltigt seine Tochter Pelopeia. Die Frau begeht Selbstmord, der Vater wird von Aigisthos, dem gemeinsamen Sohn, getötet (Ov. Ib. 359; Sen. Ag. 293; Hyg. fab. 88); Klymenos, der – wie Antiochos in der *Historia Apollonii Regis Tyri* – seiner Leidenschaft vorerst wiedersteht, ihr aber schließlich nachgibt und Harpalyke, seine Tochter, mit Hilfe der Amme verführt. Er zwingt sie, ihm dauerhaft zu Willen zu sein. Letztlich tötet der Vater sich und seine Tochter (Parthenios 2,13; Hyg. fab. 206. 238. 242. 246. 253.); Erechtheus schwängert seine Tochter Prokris. Aglaurus ist der gemeinsame Sohn (Hyg. fab. 253); Epopeus hat ein Verhältnis mit seiner Tochter Nyktimene (Ov. met. 2,590ff; Hyg. fab. 253); Menephron hat sowohl eine sexuelle Beziehung zu Kyllene, seiner Tochter, als auch zu Bliade, seiner Mutter (Ov. met. 7,386f; Hyg. fab. 253).

GEBILDETE FRAUEN IN DER *Historia Apollonii Regis Tyri*

Bildung spielt für die zentralen Frauengestalten der Historia Apollonii eine große Rolle. Archistrates nennt seine Tochter *„filia sapientissima"* und erzählt, dass sie sich ganz den Wissenschaften hingegeben habe. Ihre Bildung und ihr Wille zur Erweiterung ihres Wissens werden für die Königstochter zu Instrumenten, welche ihr ermöglichen, den Mann, den sie liebt, für sich zu gewinnen. Die Frau spielt dabei die aktive Rolle. Ihre Wahl fällt auf Apollonius, der die junge Frau durch seine Bildung beeindruckt und in ihr die Liebe entfacht.[24] Die Männer (Archistrates und Apollonius) werden bei der Einfädelung der Beziehung fast zu Statisten. Sie gewähren und tun alles, was die Verliebte will und merken nicht, was eigentlich vorgeht. Schließlich wird dem ohnedies nicht abgeneigten Vater die Zustimmung zur Heirat abgepresst *(„perdes filiam")* und Apollonius bleibt nur noch zu sagen: *„Quod a deo est, sit!"*[25]

Umgekehrt wird für die junge Tarsia ihre Bildung zu einer Möglichkeit, Männer abzuwimmeln, und das in einer Rolle und in einer Umgebung, die dafür nicht unbedingt angetan sind – die junge Frau ist Sklavin in einem Bordell. Tarsia hatte bereits bei ihren Pflegeeltern in Tarsus eine gründliche Ausbildung erhalten und war in allen *studia liberalia* bewandert. Im Bordell bewegt sie alle Freier mit der Geschichte ihres Schicksals zu Tränen. Keiner rührt sie an. Schließlich besinnt sie sich auf ihre Bildung (*„habeo auxilium studiorum liberalium, perfecte erudita sum"*)[26] und bietet in der Öffentlichkeit Proben ihres Könnens. Sie verdient damit viel Geld und kann so den Kuppler, dem sie gehört, bezahlen.[27] Anders

---

24 HA 17: *„Inter haec filia regis, ut vidit iuvenem omnium artium studiorumque esse cumulatum, vulneris saevo capitur igne. Incidit in amorem infinitum." („Währenddessen wird die Königstochter, wie sie den jungen Mann als Meister in allen Künsten und Fertigkeiten sah, vom rasenden Feuer der Seelenwunde erfasst und von grenzenloser Liebesleidenschaft gepackt.")*; HA 49: *„Tu es Tyrius Apollonius meus, tu es magister, qui docta manu me docuisti, tu es qui me a patre meo Archistrate accepisti, tu es quem adamavi non libidinis causa, sed sapientiae ducem!" („Du bist mein Apollonius aus Tyrus, du bist der Lehrer, der mich mit kundiger Hand unterrichtete, du bist es, der mich von meinem Vater Archistrates zur Frau erhielt, du bist es, den ich nicht wegen der Sinneslust sondern als einen, der mich zur Weisheit leitet, lieb gewann.")*. Vgl. Archibald 1991, 22f, die ebenfalls den Stellenwert weiblicher Bildung in der Erzählung hervorhebt.

25 *„Was von Gott ist, soll geschehen!"* (HA 22); zu den heidnischen und christlichen Elementen in der Erzählung vgl. Klebs 1899, 187ff; Schmeling 1996, 531ff

26 HA 36: *„Die freien Künste könnten mir helfen; ich bin im Besitz vollendeter Bildung."* Eine (14-jährige)Frau mit perfekter Bildung ist sonst nicht bekannt. Das Motiv könnte durch die Komödie angeregt worden sein. Denn besonders in dem Teil der Erzählung, der Tarsia im Bordell zeigt, finden sich zahlreiche Elemente derbschlüpfrigen Humors, die bereits in der römischen Komödie auftauchen. Vgl. Endnote 27

27 Tarsia wurde zuvor von Seeräubern entführt und an ein Bordell verkauft. Die gesamte Motivkette (Seeräuber, Bordell, Wahrung der Unschuld) findet sich bereits bei Seneca dem Ä. (contr. 1, 2): ein Mädchen wird von Seeräubern geraubt, als Sklavin an einen Kuppler verkauft und in ein Bordell gesteckt. Über ihrer Kammer wird eine Tafel mit dem Preis für ihre Dienste angebracht (so auch bei Tarsia). Die zahlreichen Freier kommen

als ihre Mutter will sie keinen Mann – im Gegenteil, sie will sich die Männer vom Leibe halten. Bei beiden, Mutter und Tochter, trifft zu, dass sie ihre Bildung und Intelligenz im Umgang mit Männern einsetzen und bei diesen erfolgreich ein bestimmtes Verhalten bewirken. Tarsia bewahrt ihre *virginitas,* und ihre Mutter bekommt Apollonius zum Mann.

Raub und Wahrung der *virginitas* bzw. der *pudicitia* von Frauen werden in der *Historia Apollonii* immer wieder thematisiert. Am Anfang raubt Antiochos seiner Tochter die Jungfräulichkeit. Tarsia bewahrt ihre *virginitas* im Bordell, und als ihre Mutter nach dreitägigem Scheintod in einem verpechten Sarg auf rauer See die Augen wieder aufschlägt, sind ihre ersten Worte an den Arzt, der sie gefunden hat: *„Deprecor itaque, medice, ne me contingas aliter, quam oportet contingere!"*[28] Sie geht schließlich nach Ephesos und wird Priesterin der Diana und das allein aus einem Grund: kein Mann soll sie fortan berühren.

Am Ende des Romans bestimmen wieder die Männer die Handlung. Apollonius gibt seine Tochter Athenagoras, einem Fürsten von Mytilene, zur Frau.[29] Von einem Einverständnis des jungen Mädchens in diese Verbindung wird nichts erwähnt. In Ephesos trifft Apollonius seine verloren geglaubte Frau. Nach 14-jähriger Keuschheit wird sie alsbald

---

lüstern zu ihr, gehen aber weg wie von einer Priesterin. Denn mit der Geschichte ihres Schicksals rührt sie alle dermaßen, dass sie den vereinbarten Lohn zahlen und weinend weggehen. *„Omnes tamquam ad prostitutam venisse, dum tamquam a sacerdote discesserint."* Schon bei Plautus finden sich im *Poenalus* Frauen, die von Seeräubern entführt und von Kupplern ersteigert werden und in einem Bordell landen, wo sie ihre Unschuld bewahren können.

28 HA 27: *„„So flehe ich dich an, Arzt, berühre mich nicht anders, als es dir zusteht!"*

29 Apollonius gab seine Tochter kurz nach ihrer Geburt an Pflegeeltern. Danach kümmerte er sich vierzehn Jahre lang nicht mehr um sie. Die Nachricht von ihrem Tod versetzt ihn in tiefe Trauer. In Mytilene kommt es zum großen Wiedersehen. Tarsia will Apollonius, den sie noch nicht erkannt hat, mit Rätseln erheitern. Schmeling 1996, 530 sieht diese Szene als Parallele zum Inzest am Anfang des Romans. Er verweist auf die sprachlichen Ähnlichkeiten: *„[...] the author had great plans for the word* nodus *later in the novel. The expression is used at 1.14 in a scene of father-daughter incest (*prima luce irrumpit cubiculum filiae suae ... nodum virginitatis eripuit*), and then re-employed as a point of contrast for the proper father-daughter relationship of Apollonius-Tarsia at ch. 41: Tarsia asks her father, who is at the time still unknown to her, to* absolvere nodus parabolarum mearum. *This is a striking word-play because* solvere *is the recognized verb in the sexual euphemism with* zonam, *for which our author has substituted* nodum. *The reader's mind goes back to 1.14 where wicked Antiochus deflowered his daughter and then hid his crime by setting a riddle whose* nodus *Apollonius solved to open the novel as he solved Tarsia's* nodos *to end it."* Vgl. auch Merkelbach 1995, 414, der Apollonius in der Gefahr des Inzests sieht: *„Zum zweiten Mal droht sich die schicksalshfte Konstellation zu erfüllen: Apollonius ist in der Gefahr des Inzests."* sowie Fusillo 1998 und Kuhlmann 2002, 114: *„Das Blut-Motiv evoziert am Schluss noch einmal das inzestuöse Vater-Tochter Verhältnis, das sich ja vor der Wiedererkennung auch für Apollonius und die Prostituierte Tarsia hätte ergeben können."* Allgemein wird die Bedeutung der Vater-Tochter Beziehungen für die Handlung betont. Vgl. etwa Archibald 1991, 13: *„[...] Antiochos, Archistrates, Stranguillio, Athenagoras and Apollonius himself, and that their attitudes to and treatment of their daughters are crucial to the plot."* Nachdem sich Vater und Tochter wiedergefunden haben, trifft Tarsia, die durch ihr Selbstbewusstsein beeindruckte und selbst für sich zu sorgen wusste, keine eigenen Entscheidungen mehr.

schwanger und bringt einen Knaben zur Welt, den Apollonius an Stelle des verstorbenen Archistrates zum König macht.[30]

Humorvolle Elemente in der *Historia Apollonii Regis Tyri* gibt es viele. Die nach Apollonius verrückte Tochter des Archistrates setzt alle Hebel in Bewegung, um den Erwählten für sich zu gewinnen. Den Männern (Apollonius und Archistrates) entgeht der wahre Grund des Verhaltens der jungen Frau. Ihren Wunsch nach Nähe zu Apollonius tarnt die Verliebte als Wissbegierde, ihre Liebestollheit als Krankheit.[31] Auch der Szene mit den drei gelehrten, vornehmen Männer *(„iuvenes scolastici tres nobilissimi“),* die um die Königstochter werben und sich gegenseitig auszustechen versuchen, fehlt es nicht an Humor. In gewisser Weise humorvoll ist auch die Szene, in welcher die scheintote Frau des Apollonius nach drei Tagen, die sie in einem verpechten Sarg auf hoher See verbracht hat, erwacht. Kaum dem Leben zurückgegeben, quält sie nur ein einziger Gedanke. Ihre ersten Worte nach dem Erwachen und ihr ganzes weiteres Tun gelten einzig der Wahrung ihrer Keuschheit. Die eben noch von unbändiger Liebessehnsucht ins Bett geworfene junge Frau lebt fortan als keusche Priesterin der Diana.[32] Witz hat auch die Figur des Arzt-Schülers *(„aspectu adulescens, sed, quantum ingenio, senex“ – „dem Aussehen nach ein Jüngling, aber seinem Verstand nach ein Greis“),* der klüger ist als sein Meister, und die schon für den Scheiterhaufen Bestimmte dem Leben zurückgibt.[33]

Häufig paart sich Humorvolles mit lasziven Elementen. Lasziv/erotisch ist die Beschreibung der an Liebesschmerz erkrankten Tochter des Archistrates, die im Bett ihre *membra* hinstreckt *(membra prostravit).* Sehnsüchtig, aber ohne den erwünschten Erfolg empfängt sie Apollonius, *amores suae.* In der Eingangshalle des Bordells, an welches Tarsia verkauft wurde, steht ein stattlicher Priap. Nach dem Willen des habgierigen Kupplers soll das Mädchen diesen künftig anbeten, da ihm dieser Gott zu guten Geschäften verhelfe.[34] Das Geschick, mit welchem die „perfekt gebildete“ Vierzehnjährige die Freier zu Tränen rührt und die eigentliche Absicht ihres Kommens vergessen lässt, ist ebenfalls Teil des erotisch/lasziven Spiels.[35]

---

30 Diese Wendung hin zur Normalität und zum Gewohnten (Chiarini 1983, 285, Archibald 1991, 18: *„[…] a signal of a return to patriliny and normality.“*) am Schluss der Erzählung, könnte ihr Vorbild ebenfalls in der Komödie haben.

31 Wenn die Frau des Apollonius beim großen Wiedersehen in Ephesos betont, dass sie ihn nicht *libidinis causa* geheiratet habe, dann bringt das ihr lüsternes Verhalten vor der Hochzeit wieder ins Spiel. Als keusche Priesterin der Diana kann sie sich ein solches ‚Vorleben‘ kaum leisten. So wird die *sapientia* des Apollonius als Heiratsgrund vorgeschoben. Die Szene bezieht aus dieser Situation ihren nicht unbeträchtlichen Witz. Vgl. Endnote 16

32 HA 27

33 HA 27; vgl. Klebs 1899, 294ff; Archibald 1991, 27ff

34 HA 33

35 HA 35

Spannung, Humor, und Abenteuerliches legen es nahe, die arglose und unterhaltende Natur des Romans zu betonen. Die geschilderten Beziehungen zwischen Männern und Frauen und insbesondere zwischen Töchtern und Vätern aber lassen ein solches Urteil nur bedingt zu. Die Behandlung von Töchtern durch ihre Väter erweist sich als zentrales Thema des Romans. Es verleiht der Erzählung ein durchgehendes Motiv. Mit ihrer schlichten Sprache und dem einfachen Gesamtaufbau der Handlung richtete sich die Erzählung aber vornehmlich an ein Publikum, das an leichter Kost sowie spannender und rührseliger Unterhaltung interessiert war.[36]

LITERATURVERZEICHNIS

Editionen

G. A. A. Kortekaas 1984, Historia Apollonii Regis Tyri. Prolegomena, Text Edition of the two Principal Latin Recensions, Bibliography, Indices and Appendices, Groningen

G. Schmeling 1988, Historia Apollonii Regis Tyri. Bibliotheca Teubneriana, Leipzig

D. Tsitsikli 1981, Historia Apollonii Regis Tyri. Beiträge zur klassischen Philologie 134, Königstein/Ts.

F. Waiblinger 1978, Historia Apollonii Regis Tyri. Die Geschichte vom König Apollonius, München

Sekundärliteratur

E. Archibald 1991, Apollonius of Tyre. Medieval and Renaissance Themes and Variations, Cambridge

G. Chiarini 1983, Esogamia e incesto nella Historia Apollonii Regis Tyri, Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici 10–11 (1983), 267–292

M. Fusillo 1998, Historia Apollonii regis Tyri, in: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Bd. 5, 635–636

P. H. Goepp 1938, The narrative Material of „Apollonius of Tyre", in: Journal of English Literary History (1938), 150–172

M. Janka 1997, Die Fassungen RA und RB der Historia Apollonii Regis Tyri im Vergleich, in: Rheinisches Museum, Bd. 140 (1997), 168–187

E. Klebs 1899, Die Erzählung von Apollonius aus Tyrus. Eine geschichtliche Untersuchung über ihre lateinische Urform und ihre späteren Bearbeitungen, Berlin

G. A. A. Kortekaas, 1991, The Historia Apollonii regis Tyri and ancient Astrology, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 85 (1991), 71–85

---

36 Der Roman fand im Mittelalter nicht zuletzt aufgrund der Popularität des Stoffes große Verbreitung. Er wurde in fast alle Sprachen West- und Mitteleuropas übersetzt. William Shakespeare nahm sich des Stoffes in seinem „*Pericles, Prince of Tyre*" an.

G. A. A: Kortekaas 1997, Historia Apollonii Regis Tyri, in: O. Schütze (Hg.), Metzler Lexikon antiker Autoren, Stuttgart/Weimar, 328–330

P. Kuhlmann 2002, Die Historia Apollonii Regis Tyri und ihre Vorlagen, in: Hermes 130 (2002), 109–120

I. Lana 1975, Studi su il Romanzo di Apollonio, Turin

E. I. Mc Queen 2000, Herodotus Book VI, London

R. Merkelbach 1995, Isis regina – Zeus Sarapis, Stuttgart/Leipzig

B. E. Perry 1967, The Ancient Romances: A Literary-Historical Account of their Origins (=Sather Classical Lectures 37), London

E. Rohde 1876, Der griechische Roman und seine Vorläufer, Leipzig 1876 (Nachdruck Darmstadt 1960)

M. Schanz 1920, Geschichte der römischen Literatur, Bd. 4, 2, München, 87–92

G. Schmeling 1996, Historia Apollonii Regis Tyri, in: G. Schmeling (Hg.), The Novel in the Ancient World, Leiden/New York/Berlin (= Mnemosyne Suppl. 159), 517–551

Judith George

Venantius Fortunatus: aspects of gender in Merovingian Gaul

The late sixth century in Gaul is a period of considerable social change[1]. Gender being the social construct, the performative category,[2] which reflects the differences between men and women in terms of differences created by a society rather than biological sexual differences, we may well expect to find such general societal change reflected also in a shift in the definition and perception of gender roles.

Over this period, there is a strong move towards the integration, to a greater or lesser degree, of Gallo-Roman with Merovingian[3]. Within the male sphere, the Merovingian court offered Gallo-Roman and Franks alike the opportunity for power and status through military and judicial service, and in administrative roles[4]. These public roles, already a fusion of custom and practice from both traditions, were further influenced by the aspiration, articulated by Venantius Fortunatus, of a kingship rooted in the heroic Germanic past, but taking on the mantle of Roman imperial rule, with all the associated trappings, whether these were villas, amphitheatres and games, or literacy with Augustan ambitions[5].

If we use Stafford's definition of power as the ability to act, to take part in events and to have a strategy and to pursue it (whether successfully or not)[6], women became more powerful in the sixth century as a result of this racial integration. The interplay of Germanic and Gallo-Roman law and custom enhanced their status (reflected in the scales of compensation of wergeld[7] and marked in archaeological evidence[8]), giving them greater rights, more social mobility than they had had previously[9], and the opportunity for them, as for men, of the

---

1 For General background, see George 1992; Halsall 1996; Hen 1995; Moreira 2000; van Dam 1983, 1985; Wood 1994.

2 James 1997, xvii.

3 Godman 1987, 25–26; George 1992, 5–18, 44–48; Goffart 1980; Goffart 1989, 111–132; James 1991, 117–120; Svöverrfy 1971; Wemple 1981, 51–57.

4 Wood 1994, 55–70.

5 George 1992, 14–18, 35–61; Wood 1994, 66–70.

6 Stafford 1997, 8–13.

7 Wemple 1981, 27–50.

8 Halsall 1995, 1996; James 1988, 121–161; Salin 1950–1959.

9 Wemple 1981, 9–74.

cultural developments of literacy which lay in the Gallo-Roman tradition[10]. Racial intermarriage hastened this integration, whilst strengthening and consolidating family status[11].

Within the Church, in this time of transition, the need was to define a spiritual elite and to construct its social power in viable terms within Western Christian orthodoxy. The spiritual power of the bishops challenged the control of kings as, if not more, seriously, as the secular might of the most powerful magnates. Tensions were powerful as the construction and understanding of Church power vis-à-vis secular power was forged. At the same time, in terms of the theology of gender, Christianity brought about a revision of the attitudes to the body. The idealized purity of the virgin female body [12], in tension with the condemnation of the sex as the cause of man's Fall[13], polarized the perception and definition of women. But, despite (or because) of that, as in the secular context, women had power and status to an extent which was later to become increasingly difficult to achieve[14].

The starting point for this necessarily brief consideration of gender in Merovingian society is the writings of the Italian poet, Venantius Fortunatus. They offer rich insights into Merovingian society – or at least the social classes he wrote for and of – over a period of over thirty years, from 567 when he arrived in Gaul to the time of his death in the early years of the 7th century. His works comprise eleven books of poetry, as well as a number of hagiographies[15]. The range of genres within the eleven books of poems is extensive; consolation, panegyric, epithalamium as genres within more formal settings, and a range of occasional poetry and some prose, more or less formal. These works celebrate events of major social import – such as the dedication of the cathedral of Nantes by Bishop Felix[16] –, as well as those of individual or personal interest – such as a good meal with the ex-queen Radegund and the abbess of her community, Agnes[17]. Fortunatus' writing thus serves well to reflect Frankish society to us from a wide variety of angles of interest: education, social aspirations, social structures and mores, the development of the role of the king and of the spiritual lords of the kingdom, as well as the more material and practical circumstances of living. The depth of insight we can gain into some of these factors derives from the number of poems, and the range of genres and known contexts of the works. At the same time, we can

10 Dronke 1984, 26–29; George 1992, 11–18; Hen 1995, 29–42; Riché 1978, 182–230; Wood 1990.
11 Wemple 1981, 51–57.
12 Markus 1990, 63–83; Nelson 1997, 164–165.
13 See notes 71 and 72 below.
14 Wemple 1981, 127–188.
15 Brennan 1985b; George 1992, 1997.
16 VF, Poems 3.6, 3.7. See George 1992, 113–123.
17 VF, App. 8, 14. For Radegund, see Aigrain 1924; George 1992, 161–177; Stafford 1988, 9–12; van Dam 1985, 28–41; Wood 1994, 136–139, 183–184.

triangulate his reporting of these individuals and key events with the accounts in the history of Gregory of Tours, with chancery documents, letters and archaeological evidence.

Fortunatus' writings are thus a valuable source of insight into aspects of gender in Frankish Gaul in the latter half of the sixth century. The range of genres he employs often provides a multi-dimensional image of an individual[18]. Moreover, his friends and patrons are male and female, occupying a wide range of social roles, secular and ecclesiastical, and the number of poems written to or about women as patrons is high.

Fortunatus as a source for gender insights is, however, problematic to some extent. Writing mainly for highly placed patrons, in secular or religious life, he speaks from a male-orientated, institutional and hierarchical standpoint on the whole. Moreover, he has strong roots in the literature of the past of classical antiquity, and of the bible and the early Church fathers[19]. The culture to which his expression of gender in this particular literary context is specific, is therefore not necessarily that of the simple chronological present of late sixth century Frankish Gaul. Fortunatus, for example, at times compliments the erudition of friends by addressing them with Vergilian resonance[20] or by writing in a genre which has its framework, values and social viewpoint set by a powerful tradition rooted in the classical Roman past[21]. At other times, however, his framework of reference appears to be relatively simple and contemporary[22]. But even here, the interweave between Germanic traditions relating to gender (for which we have very little detailed evidence) and the Latin ones may give nuances to the literary expression of social constructs which we will find difficult or impossible to identify. And at yet other times, he appears to be holding up a mirror to influence the behaviour of an individual[23], thus seeking to influence and change values and attitudes. In all these three aspects, the extent to which he is modifying the Latin literary tradition with its inherent conceptual framework, to flatter or find a common language with his patrons, requires careful analysis and interpretation. This source is thus far from simple. And for this reason, the parallel source of the works of Gregory of Tours (and other sources of the period) is invaluable in creating contexts and different angles from which we can interpret an event or a written exchange.

This chapter will focus on the analysis of the traits and portrayal of gender amongst the ruling classes from three aspects; firstly, power (especially military) and its proper exercise; then, legitimacy and the production of heirs; and finally status as a Christian. These aspects

18 E.g. to and about Gregory of Tours, VF, Poems 2.3, 5.3–5, 8.17–21, 9.6–7.

19 For his education, see Brennan 1985b; George 1992, 20–27.

20 E.g. VF, Poems 6.6, 7.7–9.

21 E.g. his use of panegyric in Poems 5.3, 6.1a, 6.2, 9.1. See George 1992, 35–61.

22 E.g. App. 17–18.

23 E.g. his use of the 'mirror of princes' technique: see VF, Poems 6.2 and 9.1, and George 1992, 43–57.

will be considered in terms of the secular world, and then within the religious context, ecclesiastical as well as monastic.

To consider the secular world first, in terms of royal and secular power, the literary images of the three young Merovingian kings for whom Fortunatus wrote – Sigibert, Charibert and Chilperic –, offer interesting variations on the same central themes and values. Sigibert is lauded in a panegyric and epithalamium on the occasion of his marriage with the Visigothic princess, Brunhild, in 567[24]. Fortunatus' use of these genres and their associated imagery mark the king as the successful Germanic warrior, the legitimate Roman ruler, and the Christian saviour and protector of his people, the three aspects of character and role this chapter is exploring. Firstly, his descent from a line of warriors is emphasized; he leads his men into battle, and is a victor on a heroic scale[25]. His rule is legitimized through universal consensus and acclaim, and by his birthright[26]. The orthodoxy and legitimacy of his union with Brunhild are stressed. He is devout, married to a queen now converted to Catholicism; he is the *salus* of his people[27], and his rule heralds the start of a hallowed age through his holy office *(ordine sacro)*[28]; he is chaste, in accord with the wishes of the Church[29]. He is thus outstanding in all three aspects.

The other two brothers are not portrayed by Fortunatus or Gregory as such mature or statesmanlike figures[30]. Set in their historical contexts, Fortunatus' poems in effect define the parameters of kingly virtues and characteristics by their absence. The panegyric to Charibert was delivered in the last few months of the king's life, in the midst of his bitter dispute with Bishop Germanus and the clergy of Paris over his attitude to the Church and his polygamous relationships[31]. The panegyric to Chilperic was delivered in the difficult, if not dangerous, circumstances of similar tensions between the king and his bishops, on the occasion of the Synod of Berny-Rivière in 580 when Gregory of Tours was being tried for treason[32].

In both these poems, the context is such that the poet is diplomatically advising the kings to improve on present behaviour and to conform to the role and traits expected of a king (particularly by the Church). In relation to the two traits of the exercise of power and relationship with the Church, the circumstances, and the character and track record of each king

24 VF, Poem 6.1, 1a. For discussion, see George 1992, 35–43.
25 VF, Poem 6.1a. 1–18.
26 VF, Poem 6.1a, 1–2, 8.
27 VF, Poem 6.1a, 27
28 VF, Poem 6.1a. 27–34.
29 VF, Poem 6.1.51–59.
30 Fortunatus makes only one reference to Guntram. Charibert is addressed in Poem 6.2; Chilperic in 9.1–5.
31 For discussion, see George 1992, 43–48.
32 VF, Poem 9.1; GT, HF 5.49. For discussion, see George 1992, 48–57.

influence the particular emphasis and detailed portrayal of kingly qualities in the panegyrics. For the most part, these are defined virtually by their implied absence, rather than their evidenced presence. In both works, it is clear that, whilst the poet outlines the ideal characteristics of a Merovingian king, Fortunatus is using this traditional genre to urge reconciliation and the development of these qualities, not to eulogise existing traits and behaviour[33].

The second trait – legitimacy and continuation of the family – is handled differently in each poem, again because of the different contexts. In general, the responsibility of producing children was a crucial one for both sexes. A man was expected to marry to 'produce the seed that would benefit his family in subsequent generations'[34]; the interest of the family in producing heirs and confirming alliances is predominant. A woman similarly was respected and accorded status for her fertility and chastity[35]. The panegyric to Sigibert is written at a stage when it was appropriate only to hope for children[36]. There is no mention of Charibert's children; instead he is praised for paternal and protective virtues as guardian and father to his people, and to his widowed aunt and her daughters[37]. Chilperic had children by Audovera and Fredegund[38]. The panegyric to him, with its mini-eulogy to Fredegund, delicately skirts the issue of his violent feuds with his brothers and sons, and, on a possible interpretation of lines 127–132, suggests that the existence of heirs and preservation of his lineage depend on his right rule and relationship to the Church and its bishops[39].

Power and the successful exercise of power, legitimacy and fecundity, and good standing as a Christian are also important defining characteristics for women, and expressed in comparable terms by Fortunatus. Arguably the most outstanding political figure of the sixth century in Merovingian Gaul is Brunhild[40]. Gregory of Tours' thumbnail sketch of her lists the desirable qualities in a noble woman: 'gracious in all that she did, beautiful to look upon, wise in her generation, and of good address'[41], an image echoed in Fortunatus' epithalamium[42]. It is clear that she used these early years, qualities and opportunities to

33 There are similar defining characteristics for the secular magnates. E.g. VF, Poem 7.7 of Duke Lupus; Poem 7.5 of Bodegesil; Poems 7.2 and 4 of Gogo.

34 GT, VP 20.1.

35 Wemple 1981, 50–71.

36 It was delivered on the occasion of his marriage to Brunhild.

37 VF, Poem 6.2.9–26. For Charibert's children, see Wood 1994, 344–352.

38 Theudebert, Merovech, Clovis and Basina by Audovera; Samson, Rigunth and Clothar by Fredegund.

39 For discussion, see George 1992, 53–54.

40 George 1992, 152–161; Nelson 1978; Stafford 1998, 12–15; Wemple 1981, 63–73; Wood 1994,126–136.

41 GT, HF 4.27.

42 VF, Poem 6.1a.37–38.

good effect[43]. Even before Sigibert's assassination in 575, she was said to have 'held the realm under her husband[44]; and at the time of his death, she was with him on his campaign against Chilperic, holding his treasury[45]. Deprived of her children and the treasure, and exiled to Rouen, she retained considerable personal wealth[46] and set to work immediately to build on her contacts and existing powerbase. By the time her son, Childebert, reached his majority in 585, she had established herself formally as her son's guardian and the ultimate authority in the kingdom. She strengthened family links on an international basis through networks with Spain and Byzantium, crushed her enemies within Austrasia, and consolidated her hold over her allies[47].

Fortunatus had limited contact with Brunhild, but contact which lasted from the early months of his arrival in Gaul, to the time of his own death in the early seventh century[48]. In terms of power, his public acclaim of her in the panegyric of 567 presents her as Sigibert's honoured Christian consort, of royal blood and status[49]. She is marked by her royal ancestry at her wedding [50]; he later addresses her in the same breath as her son, Childebert II, and actually gives her precedence in the short formal panegyric to them both[51]. That shrewd and realistic balance of focus is also reflected in the two poems, Appendix 5 and 6. The poem to Childebert is a light and joky composition; the address to Brunhild is weighty and lavish in its formal compliments to her power.

In terms of legitimacy and the production of royal heirs, his image of the queen in the early panegyric highlights her fertility and potential for children with Sigibert[52] and later her power through her son, Childebert, – *mater honore micans*[53] –, and its extension through grandchildren[54]. Later, probably in the 570s, she is *regia progenies, praecelsi et mater honoris,* her children establishing prestigious bonds by marriage both within Gaul and with the Visigoths in Spain[55].

---

43 Nelson 1987, 39–42.

44 GT, HF, 6.4.

45 GT, HF 5.1.

46 GT, HF 5.18.

47 Nelson 1987, 43–45, 53–60; Wood 1994, 126–136.

48 George 1992, 153–161.

49 VF, Poem 6.1a, 29–42.

50 VF, Poem 6.1.124–5 – *genus Athanagildi,/ longius extremo regnum qui porrigit orbe* cf. similar emphasis on high birth in Poems 4.25.7–10 (Theudechild), 4.27.11–12 (Eufrasia), 1.15.95–100 (Placidina). By contrast, those who are not of high status by birth are vulnerable; e.g GT, HF 4.26–27.

51 VF, Poem 10.8.1 – – *pracelsis dominis, regum … vos, regibus occurens.*

52 VF, Poem 6.1.142–3.

53 VF, Poem 10.8.20.

54 VF, Poem 10.7.

55 VF, App.6.

In relation to the Church, the third aspect of this enquiry, her immediate conversion to Catholicism on her arrival in Gaul signalled her appreciation of the importance of this sphere of power and activity. The union of Sigibert and Brunhild deliberately offered respectful observance to Church authority[56]; and throughout her subsequence career, she took good care to gain the respect of the Church and to harness its influence within her networks[57].

It is interesting to compare Brunhild's profile as a ruler with that of a Byzantine empress. She has political strength and status as a royal daughter, wife and widow; she is involved in foreign negotiations, with Sigibert and independently after his death; she has financial power, even during Sigibert's lifetime, through her own wealth and through possession of the royal treasury; she has status and power as a mother, and, after Sigibert's death, as a regent; and Pope Gregory I writes to her as a key national figure[58]. But though these dimensions of power are present, this is a period of transition in the West, with none of the complexity and sophistication of levels of organisation which existed at that time in the East[59]. In the turbulence of this Merovingian world, power structures, as well as individual roles, in the secular and in the religious world, were in the process of being negotiated. A closer parallel is perhaps the world of the Norse saga literature, where Clover[60] has suggested that the female/male differential is no more critical to setting the parameters on individual behaviour and status than wealth, prestige, marital status, personality and ambition. 'A woman may start with debits and a man with credits, but any number of other considerations – wealth, marital status, birth order, historical accident, popularity, a forceful personality, sheer ambition, and so on – could tip the balance in the other direction'.[61]

On this analysis, Brunhild provides the strongest example of success in developing suitable strategies, and making best use of her abilities and opportunities. As such, she appears as unusual – as she is, in terms of male or female – but there is no sense that her role is anomalous in any way because she is female. In contrast, her equally ruthless but less astute sister-in-law, Fredegund, who started from further back in the continuum of progress to power, since she began as a serving maid[62], had a far less secure and effective hold on power, as did many other Merovingian queens and royal women.

---

56 VF, Poem 6.1, 31–42.

57 Nelson 1987, 54–58; Stafford 1998, 127; Wood 1994, 133–134.

58 Gregory the Great, 8.4; Markus 1997, 173–175.

59 James 2001, passim.

60 Clover 1993

61 Clover 1993, 379

62 GT, HF 9.33; George 1992, 53–54, 88–92; Stafford 1998, passim; Wemple 1981, 39–69; Wood 1994, 123–126.

Power also had to be maintained and handed on to the next generation, as well as acquired in the first place. Here, the challenges and strategies differ with gender. By virtue of their early deaths, neither Sigibert nor Charibert reached this stage. But Chilperic was caught in the perennial dilemma of how to achieve the right balance between ensuring his military strength and his line of succession by having sons, and being threatened seriously by power-hungry and impatient heirs. His – and Fredegund's – reaction was brutal and violent in response to threats from his sons, though he used Theudebert's military strength to advantage during that prince's short life; his daughters were, as usual, potential tools for dynastic alliances[63].

Brunhild, threatened similarly, responded to the potential challenge from the younger generation of royal women rather more astutely, using the female strategy of regency and delaying tactics in the formal transfer of power to the next young king[64]. She vetoed Childebert's marriage to the Agilolfing Theudolinda, approving his marriage eventually to his mistress Faileuba, who met the criteria of being fertile but lacked the power or influence with which to challenge the queen. She attempted to block any marriage for Theuderic II, Faileuba's son, in order to retain control over the choice of his heir, and thus remain a central figure of power and influence. When she lost control, through Theuderic's marriage to Bilichild, their combined hostility and Brunhild's miscalculation of the support she could command, weakened the queen's position fatally and led to her grim death at the hands of Clothar II in 613[65].

Life and the struggle for power and survival was viciously competitive in Merovingian Gaul. Power and status were constantly under siege, within a peer group and between generations. The debits weighed more heavily by default for women, unless, like Brunhild, they had exceptional traits or circumstances. There is evidence that many women did not manage to use their opportunities well enough or did not have the opportunities in the first place, and then came to grief in one way or another[66]. But, at the same time, it must be noted that males could be similarly vulnerable in the vicious feuding and the ruthless strug-

63 For the children of Chilperic and Audovera, see GT, HF 5.14 and 18 (Merovech); HF 5.39 (Clovis, and his mother, Audovera); HF 5.39 and 6.24 (Basina); HF 4.50 (Theudebert, who died from Merovingian natural causes). For the children of Chilperic and Fredegund, see GT 5.21 (Samson), HF 5.34 and VF,, Poems 9.2–5 (Dagobert, Chlodobert); GT, HF 6.34 (Rigunth).

64 Nelson 1987, 43–45.

65 Nelson 1987, 56–60; Stafford 1998, 187–188; Wood 1994,131–136.

66 E.g. GT, HF 4.26 Galswinth had the royal status and a rich dowry, but not the sexual hold over Chilperic she needed to fight off Fredegund; HF 5.39 Audovera was killed to eliminate the threat she posed to Fredegund; HF 3.26 Deuteria killed her own daughter, to rid herself of that threat to her relationship with Theudebert. Cf. also HF 5.32, 6.36, 8.19, 933.

gle for power. Audovera's two sons were murdered by Fredegund[67], for example, as were Sigibert, Chilperic and a number of Merovingian magnates[68]. But power could be won, and held against challenge, albeit the strategies of women differed somewhat from those of men, women rarely being involved in force of arms[69]. But, as in the Norse example, the valued credits tended to belong to men from the start, but could possibly be won by women – even, in rare cases, to an extent which outstriped the men. Such women were unusual, but not unnatural.

The religious world of the Church and monastic establishments presents a very different picture; a more complex development of roles and perspectives with more grey areas of ambiguity, as this framework of activity and authority developed and imprinted its values on the patterns of the secular world. It is in this area that gender issues were most fluid and flexible, and where Fortunatus' perspective perhaps offers a particularly distorted picture[70].

Within the ecclesiastical hierarchy power and authority were a male preserve[71]. The debit side for women was not only that they had no place in the male Church hierarchy as such, except in marginal ways; but their very femaleness told heavily against them. A bishop at the Council of Mâcon proposed that women should not be understood to be included in the term *homo*[72]; Fortunatus' starting point in his consolations is that Eve is solely responsible for man's mortality and his sorry state[73], and that a woman is thus doubly cursed. Women thus started with far more significant debits than men in this arena – ones which virtually ruled them out of entering it – and thus had to travel further and more obliquely to establish power, status and respect.

Within the Church, the bishops in particular often provided the sole stable administration and care for the cities and people within their sees[74]. As Collins observes[75], Fortunatus sees *nobilitas* as a key attribute of the episcopate. He represents the power of a bishop as a

67 GT, HF 5.14, 5.39

68 E.g. GT, HF 4.51 (Sigibert), 6.32 (Leudast), 6.35 (Mummolus), 7.29 (Eberulf), 8.31 (Praetextatus); Liber Historiae Francorum, 35 (Chilperic). See Wood 1994, 123–126.

69 For exceptions, see GT, HF 8.39 and 10.5.

70 I am greatly indebted to Andy Merrills for his e-conversations on gender in ecclesiastical and monastic spheres.

71 Wallace-Hadrill, 1983, 94–109; Wemple 1981, 127–14. Bishops' wives could exercise influence, providing there was a chaste relationship between the two; e.g. VF,, Poems 1.12, 14, 15, 17; 4.10. (Placidina). The unfortunate wife of Felix of Nantes, by contrast, did not heed the rules of this game, losing status and respect disastrously in the process; GT, GC 77; VF,, Poem 3.8.29–32. See Brennan, 1985a.

72 GT, HF 8.20.

73 VF, Poem 10.2.4 *illa mater de genere sed noverca de crimine, infelix cunctis Eva*; cf. 9.2.4, 9.3.

74 Wood 1994, 71–87; van Dam 1995, 178–229.

75 Collins 1981, 114–115.

regnum which, in its spiritual dimension, even outstrips the king's secular authority[76]. The martial side of secular power is paralleled by the familiar imagery of the *miles Christi*[77]; the election of a bishop is signaled by the *consensus omnium* and *adventus* ceremony of a king[78]. This focus, however, virtually ignores the monastic and ascetic aspects of the episcopacy[79]. Like Gregory, Fortunatus has little to say about monastic life, either the parlous condition of the Gallic foundations or the vigour of the Celtic incomers[80]. His one strong link is to Radegund and the community of the Holy Cross[81]; and this, we may surmise, is due to their personal relationship, not to his commitment to monasticism as such. For this reason, his image of this world has strong roots in the world of secular and ecclesiastical values, and does not sit comfortably with the monastic environment and the monastic aspects of episcopacy where humility, chastity and poverty are key traits.

In many aspects of life within the ecclesiastical world, the important boundary seems to be between lay and clergy, rather between male and female. There are no female clergy; male clergy had supreme authority, but both male and female lay people could gain 'credits' by devout lives[82]. The building of churches, the provision of ecclesiastical vessels and furnishing and of endowments to support clergy, the creation of patronage by means of social ritual, were a field where lay and ecclesiastics, men and women alike, were active[83]. A good bishop would be a church builder and make inroads into the pagan countryside by the creation of shrines and oratories[84]. Lay people could also display their devoutness and win merit by similar means. Significantly, Fortunatus' terms of commendation make no distinction between men and women; the power to gain credit by lay patronage is gender indifferent[85].

Visions too served as a source of authority and status for both lay and clergy. In the spiritual domain, male clergy published dreams and visions, winning veneration and influ-

---

76 VF, Poems 1.15.4, 31–32 (Leontius), 3.8.26 (Felix).

77 E.g. VF, Poems 2.9.44.

78 VF, Poem 5.3 (Gregory). See Brown 1977, 19–23; George 1992, 74–77.

79 Collins 1981, 114–115. VF,, Poems 3.25, 4.11, 5.19, 6.7, 7.23, 911, 9.13, alone are addressed to or refer to abbots (and often in connexion with Radegund's monastic networks): in contrast, the poet addresses (at least once) and writes major poems for 88 bishops.

80 Riché 1981; Wallace-Hadrill 1983, 55–74.

81 Van Dam 1993, 28–41.

82 For distinctions in dress, see Effros (a) 2002

83 Effros 2002 (b), chs. 1, 2, 4.

84 E.g. VF, Poems 1.3–14 (Leontius of Bordeaux); 3.6–7 (Felix of Nantes); 3.12 (Nicetius of Trier). Brown 1981; Wood 1994, 73–77.

85 E.g. VF, Poems 2.11 (Berthoara), 6.3 (Theudechild), 4.26 (Eufrasia, cf. GT, HF 2.17), 2.8 (Launebod and Beretrud), 1.7 (Basilius and Baudegund).

ence[86]. Lay people too could gain authority or be affirmed by such experiences. Decisions to make life choices or, for example, to make a significant public gesture were not infrequently validated by dreams. A dream could give a woman the power to reject family pressures to marry, entering a religious life instead[87]. Armentaria, Gregory's mother, was reputed to have saved her family by this means[88]. Domolenus was prompted by a dream of Radegund, after her death, to build an oratory to St. Martin[89]. And for lay people, both male and female, dreams and visions could act as story telling devices, as well as windows to spiritual truths – a means of working out theological beliefs[90]. They were also the reward for a lifetime's devotion, identifying and confirming merit.

There are, therefore, some areas in Church life where lay people could gain merit by devoutness. But the ultimate authority remained with the male clergy; the dividing line is clearly between clergy and lay people.

In the monastic world, however, we may see more ambivalence. It is true that the social origins of many early ascetics were relatively elevated, and that the connexions of the great monastic founders are closely parallel to the *amicitia* which bound the aristocracy of sixth century Gaul[91]. Monasticism developed through episcopal support, and even ascetics were integrated in the wider organization of a diocese[92], where to some extent secular masculinities influenced gender categories. But within the monastic world, the gender distinctions seem to operate in a somewhat different way. Merit and authority derive substantially from the spiritual quality of a life, whether male or female, and the boundaries of secular and ecclesiastical gender traits seem to blur.

Radegund is the closest parallel in the religious world to Brunhild in the secular, in terms of power and influence. It is true that she established her community in Poitiers, and exercised powerful political influence nationally and internationally, by a variety of strategies, all of which used her royal status, influence and wealth[93]. But the hagiographies of Radegund by Fortunatus and Baudonivia[94], as well as Fortunatus' earlier poems to her[95] created an im-

86 Moreira 2000, 77–168.

87 Moreira 2000, 177

88 Moreira 2000, 82–85.

89 Moreira 2000, 123.

90 Moreira 2000, 88 and 162.

91 Wallace-Hadrill 1993, 55–59.

92 Wood 1981, 5, 14–15.

93 George 1992, 161–169; Wood 1994, 136–139.

94 For detailed discussion of Merovingian saints, see Wemple 1984, McNamara 1985, Wallace-Hadrill 1993, 75–93; of gender issues, see Nelson 1986 and 1990, Kitchen 1998, McNamara 1995; and of Radegund and her hagiographies, see Leonardi 1983, Leclercq 1987, Consolino 1988, Gäbe 1989, Papa 1989.

95 E.g. VF, Poems 8.1, 5, 9, 10.

age of a woman set apart by her sanctity. Her visions, recorded by Baudonivia, confirm this status: one announcing the importance of relic acquisition, the second two affirming her decision to enter the religious life, and to regard herself as more truly married to Christ than she had been to her husband[96]. The two complementary hagiographies illustrate the balance which she had to establish in order to gain this status and power: Fortunatus' picture of an enclosed ascetic is set against Baudonivia's portrait of the aristocrat who maintained her network of contacts in the outside world, offering the hospitality of patronage to needy and influential alike, and negotiating her way round the obstruction of her local bishop to gain Sigibert's support and win the prestigious relic of the Holy Cross from Byzantium[97].

She was thus able to negotiate this outstanding status within the religious life, as Brunhild did in secular politics, a status she and other women were simply debarred from attaining at all within the ecclesiastical sphere. Though the major debit for women set by the Christian theology of the Fall still underlay their position, the monastic life created for them an arena comparable to that of the secular world, though over this period greater male control over women's lifestyles within communities and unequal gender access to modes of production and social wealth was beginning to restrict their scope[98].

At the same time, it is within the monastic environment that men seem to lose many of the characteristics of secular and ecclesiastical masculinities. The hair cutting motif of the tonsured monk represents an obvious loss of virility for young Merovingian males, and the importance of celibacy to the monastic life further emphasizes the restrictions on masculine power within the cloister[99]. This point seems underlined by the extraordinary scene in the cloisters of the community of the Holy Cross at Poitiers, where the commission of Bishops, making a visitation to quell the nuns' revolt, encountered a man dressed in woman's clothing and looking like a woman. Evidence that he was impotent was sufficient to quash the charge of unchastity on the part of the Abbess; Gregory makes no comment on the cross-dressing, and there is no mention of this occurrence in the report to the king[100].

We can perhaps see here a model of the diocese being thought of as parallel to the *regnum*, whilst the parallel to the monastery is the house, within which secular and ecclesiastical masculinities lose their definition, and more 'domesticated' traits hold sway, embracing both male and female occupants. The secular and clerical signals of sex and gender seem to lose their potency, and boundaries between male and female in terms of authority and status are thoroughly blurred.

96 Baudonivia, VR 2.3, 13, 20. See Moreira 2000, 185–197.
97 Effros 2002 (b), 48–54.
98 Effros 200 (b)2, ch.3.
99 Effros 2002 (a), 13. For the implications of being tonsured, see GT, HF 3.18: also 6.6, 9, 15 for its practice.
100 GT, HF 10.15.

Monasteries may also be seen as the environment within which potential male and female challengers to secular political power, in the form of rebellious or inconvenient sons and daughters, can be neutralized. Male and female may enter the monastic life voluntarily, and win status and authority. Male and female offspring- or even inconvenient adults[101] – may also be diverted to the monastic life, where they are stripped of the gender traits which give them power in the secular world (the tension between the behaviour acceptable in an aristocratic female in secular life and one in monastic life is demonstrated amply in the account of the chaotic rebellion in the Holy Cross community[102]). Chastity removes them from the power and threat of having children; humility and poverty alienate them from the influence of wealth and inherited status.

It is intriguing that Fortunatus, who is imbued with the model of secular and ecclesiastical gender roles, and with those of classical literature, seems to 'feminise' Radegund and Agnes in his poetry. They are two of his main patrons, but, despite his emphasis on Radegund's regal aura[103] and his role in the exercise of her political power[104], he speaks to them in more informal terms than he does to Gregory. Yet Gregory is also very close to the poet. It may be that the circumstances of their relationships were such that different ways of addressing them were appropriate. The poet lived less closely with Gregory and would naturally have had less informal domestic contact with him. The difference in the poet's wording in other poems of what appears to be feeling of the same intensity, depending on whether he is addressing a man or a woman, might also suggest that these distinctions lie in the literary traditions, rather than in the realities of the relationships[105]. But nevertheless, the image of Radegund's attractiveness, seen in the motifs of the flower and the food poems[106], and the emphasis on her feminity, made through constant invocation of female Christian role models[107], appears to resonate with that very trait which gives females outside the religious life their opportunity – their youth, potential fertility and sexual attraction.

To summarise, this necessarily brief exploration of gender in the ruling classes in Merovingian Gaul reinforces the impression of resonance with Clover's analysis of Norse material. Women do indeed start from a debit position, and men from a credit position. But the valued characteristics and respected achievements can be lost or gained by either sex in the

101 E.g. the imprisonment of the notorious bishops, Salonius of Embrun and Sagittarius of Gap, in Saint-Marcel. GT, HF 5.27: Wood 1981, 14 and note 126.

102 GT, HF 9.39–43.

103 E.g. VF, Poems 8.5.1, 8.6.7–8, 8.8.1.

104 George 1992, 161–168.

105 George 1992, 171–173.

106 E.g. VF, Poems 8.6, 8.8, 11.13, 11.18.

107 E.g. VF, Poem 8.1.

shifting rules of engagement in this period of transition. The difference in most secular areas is that women have to work hard to seize the opportunity offered by their years of youthful attractiveness and fertility to build the networks and the powerbase they need to maintain status and power in later years.

In the ecclesiastical world, the gender roles are different. Women start from a far more negative basis, in that theologically their status and worth is highly suspect. The particular debit of women is more difficult to cancel or transform into a credit. But, that said, women's strategies focus on establishing their status and power as meritorious individuals, not on gaining power within the conventional social structures of the Church hierarchy, where they can have no place. But in this they are no different from lay men. The key differential here is between lay and clergy. It is the lay people who begin with more significant debits, and have to display unusually, though not unnaturally, devout behaviour to gain status and authority.

Finally, it is in the monastic world where gender roles differ significantly from those in secular or ecclesiastical life, and where they are most fluid and the boundaries are most ill defined. This world is a sphere within which secular and ecclesiastical masculinities and feminities seem to blur and merge. But at the same time, it seems that Fortunatus writes from values and attitudes outside the monastic world. He pays it little attention as such; his focus is on the parallel politics of Church and state, his perceptions and images are based on their gender roles. So, ironically, though he dearly loved and respected Radegund and Agnes, there is an important sense in which it could be argued that he did not do them justice and, by his image of them, diminished their role and significance.

LIST OF LITERATURE

Primary sources

Baudonivia, Vita Radegundis, ed. B. Krusch, MGH SRM 2, Hannover 1888, 377–395. Abbreviated for reference as VR.

Gregory the Great, Registrum epistolarum libri VIII–XIV, CCSL 140a, ed. D. Norberg, Turnhout 1982.

Gregory of Tours, Decem Libri Historiarum, ed. B. Krusch/ W. Levison, MGH, SRM 1, 1, Hannover 1937–1951: trs. L. Thorpe, Gregory of Tours: The history of the Franks, Harmondsworth 1974. Abbreviated for reference as GT, HF.

Gregory of Tours, Liber vitae patrum, ed. B. Krusch, MGH, SRM 1.2, Hannover 1885, 661–744: trs. E. James, Gregory of Tours: Life of the Fathers, Liverpool, 1991. Abbreviated for reference as GT, VP.

Gregory of Tours, Gloria Confessorum, ed. B. Krusch, MGH, SRM 1.2, Hannover 1885, 744–820: trs. R. van Dam, Glory of the confessors, Liverpool 1988. Abbreviated for reference as GT, GC.

Venantius Fortunatus, Opera poetica, ed. F. Leo, MGH, AA 4.1, Berlin1881, 1–270. Abbreviated for reference as Poems.

Venantius Fortunatus, Vita. S. Martini, ed. F. Leo, MGH, AA 4.1, Berlin 1881, 293–370. Abbreviated for reference as VM.

Venantius Fortunatus, Vita S. Radegundis, ed. B. Krusch, MGH, SRM 2, Hannover 1888, 38–49.

Secondary sources

R. Aigrain, Sainte Radegonde vers 520–587, Paris 1924.

D. Baker (ed.) Sanctity and secularity: the Church and the world, in: Studies in Church history 10, Oxford 1973.

A.A.A. Bastiaensen, Fructus Centesimus: Mélanges offerts à Gérard J. M. Batelink, in: Instrumenta Patristica, Steenbrughe 1987.

J. Bennett, Medievalism and feminism, in: Speculum 68 (1993) 309–331.

M. Bentley (ed.), Companion to historiography, London 1997.

K. Biddick, Genders, bodies, borders: technologies of the visible, in: Speculum 68 (1993) 389–418.

J. Boswell, Christianity, social tolerance and homosexuality: gay people in western Europe from the beginning of the Christian era to the fourteenth century, Chicago 1980.

B. Brennan, Episcopae – bishops' wives in sixth-century Gaul, in: Church History 54 (1985a) 311–323.

B. Brennan, The career of Venantius Fortunatus, in: Traditio 41 (1985b) 49–78.

P.R.L Brown, Relics and social status in the age of Gregory of Tours, Stenton Lecture 1976, Reading 1977.

C. Clover, Regardless of sex: men, women and power in early northern Europe: in Speculum 68 (1993) 363–387.

H.B. Clarke and M. Brennan (edd.), Columbanus and Merovingian monasticism, B.A.R. International Series 113, Oxford 1981.

R. Collins, Observations on the form, language and public of the prose biographies of Venantius Fortunataus in the hagiography of Merovingian Gaul, in: Clarke/Brennan 1981, 105–134.

F. E. Consolino, Due agiografi per una regina: Radegonda di Turingia tra Fortunato e Baudonivia, in: Studi storici 29 (1988), 143–159.

P. Dronke, Women writers of the middles ages, Cambridge 1984.

A. Duggan (ed.), Queens and queenship in medieval Europe, Woodbridge 1997.

B. Effros (a), Appearance and ideology: creating distinctions between clerics and laypersons in early medieval Gaul, in: Koslin/Snyder 2002, 7–24.

B. Effros (b), Creating community with food and drink in Merovingian Gaul, New York – Basingstoke 2002.

A.Frantzen, When women aren't enough, in: Speculum 68 (1993) 445–471.

D.M. Hadley (ed.), Masculinity in Medieval Europe, Harlow/New York 1999.

S Gäbe, Radegundis: sancta, regina, ancilla. Zum Heiligkeitsideal der Radegundisviten von Fortunat und Baudonivia, in: Francia 16 (1989), 1–30.

J.W. George, Venantius Fortunatus: a poet in Merovingian Gaul, Oxford 1992.

J.W. George, Venantius Fortunatus: the end game, in: Eranos 95 (1997) 1–12.
P. Godman, Poets and emperors: Frankish politics and Carolingian poetry, Oxford 1987.
W. Goffart, Barbarians and Romans A.D. 418–585. The techniques of assimilation, Princeton/Oxford 1980.
W. Goffart, Rome's Fall and after, London/Roncevert 1989.
J. Goody, The development of the family and marriage in Europe, Cambridge 1983.
G. Halsall, Settlement and social organization. The Merovingian region of Metz, Cambridge 1995.
G. Halsall, Female status and power in early Merovingian central Austrasia; the burial evidence; in Early Medieval Europe 5.1 (1996) 1–24.
Y. Hen, Culture and religion in Merovingian Gaul A.D. 481–751, Leiden/New York/Köln 1995.
D. Herlihy, Women, family and society in Medieval Europe, Providence, Rhode Is. – Oxford 1995.
E. James, The Franks, Oxford/Cambridge, Mass. 1988.
L. James (ed.), Women, men and eunuchs: gender in Byzantium, London 1997.
L. James, Empresses and power in early Byzantium, London/New York 2001.
J. Kitchen, Saints lives and the rhetoric of gender: male and female in Merovingian hagiography, New York/Oxford 1998.
J. Leclercq, La sainte Radegonde de Venance Fortunat et celle de Baudonivie, in: Bastiaensen 1987, 207–216.
C. Leonardi, Fortunato e Baudonivia, in: Mordek 1983, 23–32.
J. Kirschner/ S.F. Wemple (ed.), Women in the medieval world, Oxford 1985.
D.G. Koslin/ J.E. Snyder, Encountering medieval textiles and dress: objects, texts, images, New York/ Hampshire 2002.
R. A. Markus, The end of ancient Christianity, Cambridge 1990.
R.A. Markus, Gregory the Great and his world, Cambridge 1997.
R. McKitterick (ed.), The uses of literacy in early medieval Europe, Cambridge 1990.
J. McNamara, Female spirituality and mysticism in Frankish monasteries: Radegund, Balthild and Aldegund, in: Kirschner/Wemple 1985, 36–52.
H. Mordek (ed.), Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Sigmaringen 1983.
I. Moreira, Dreams, visions and spiritual authority in Merovingian Gaul, Ithaca/London 2000.
J. Nelson, Royal saints and early medieval kingship, in: Baker 1973, 39–44.
J. Nelson, Queens as Jezebels: the careers of Brunhild and Balthild in Merovingian history, in: Studies in Church History, Subsidia 1 (1978) 31–77.
J. Nelson, Les femmes et l'évangelisation , in: Revue du Nord 68 (1986) 480–481.
J. Nelson, Women and the Word in the earlier Middle Ages, in: Shiels/Wood 1990, 43–78.
J. Nelson, Family, gender and sexuality in the Middle Ages, in: Bentley 1997, 153–176.
J.A. Nichols/ L.T. Shanks (edd.), Medieval religious women 2, Peace Weavers, Kalamazoo 1987.
C. Papa, Radegund e Balthilde: modele di santità regia feminile nel regno merovingia, in: Benedictina 36 (1989) 13–33.
N. Partner, Studying medieval women: sex, gender and feminism, in: Speculum 68 (1993a) 305–308.

N. Partner, No sex, no gender, in: Speculum 68 (1993b) 419–443.
P. Riché, Education and culture in the barbarian West, tr. J.J. Contreni, Columbia 1978.
P. Riché, Columbanus, his followers and the Merovingian Church, in: Clarke/Brennan 1981, 59–72.
E. Salin, La civilization mérovingienne d'après les textes, les sepultures et la laboratoire, 4 vols., Paris 1950–1959.
W.J. Shiels/D. Wood (edd.), Women in the Church, Studies in Church History 27, Oxford 1990.
P. Stafford, Emma: the powers of the queen in the eleventh century, in : Duggan 1997, 3–26.
P. Stafford, Queens, concubines and dowagers, Leicester 1998.
J. Svöverffy, A la source de l'humanism chrétien medieval: Romanus et barbarus chez Venance Fortunat, in Aevum 65 (1971) 71–86.
R. van Dam, Saints and their miracles in late antique Gaul, Princeton 1993
R. van Dam, Leadership and community in late antique Gaul, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1995.
J.M. Wallace-Hadrill, The Frankish Church, Oxford 1983.
S.F. Wemple, Women in Frankish society: marriage and the cloister, 500–900, Philadelphia 1981.
S.F. Wemple, Female spirituality and mysticism, in: Nichols/Shanks 1987, 39–53.
I. Wood, A prelude to Columbanus: the monastic achievement in the Burgundian territories, in: Clarke/Brennan 1981, 3–32
I. Wood, Administration, law and culture in Merovingian Gaul, in: McKitterick 1990, 63–81.
I. Wood, The Merovingian kingdoms 450–751, Harlow/New York 1994

[illegible]

J. Goody, The development of the family and marriage in Europe, Cambridge 1983.

[illegible] Early Medieval Europe [illegible]

D. Herlihy, Women, family and society in Medieval Europe [illegible]

[illegible]

R.A. Markus, The end of ancient Christianity, Cambridge 1990.

R.A. Markus, Gregory the Great and his world, Cambridge 1997.

R. McKitterick (ed.), The uses of literacy in early mediaeval Europe, Cambridge 1990.

J. McNamara, Female friendship and [illegible] in Frankish monasticism [illegible]

H. Mordek [illegible]

[illegible]

J. Nelson, Queens as Jezebels: the careers of Brunhild and Balthild in Merovingian history [illegible] in Church History, Subsidia 1 (1978) [illegible]

J. Nelson [illegible]

J. Nelson [illegible] in the earlier Middle Ages [illegible]

J. Nelson, Family, gender and sexuality in the Middle Ages [illegible]

[illegible]

C. [illegible]

N. [illegible]

Julia Hörmann

Die *Historiae* Gregors von Tours als Quelle für Geschlechterrollen und Geschlechterbeziehung im frühen Mittelalter dargestellt am Verhältnis der Eltern zu ihren Söhnen und Töchtern

Die Bedeutung der *Historiarum libri decem*[1] des um 540 in Clermont-Ferrand geborenen gallo-romanischen Bischofs von Tours für die historische Erfassung des merowingischen Frankenreiches kann nicht hoch genug eingeschätzt werden und es gibt wohl kaum eine Fragestellung, nach der diese Quelle nicht untersucht bzw. als Beleg herangezogen worden wäre.[2]

Als Historiograph bietet der Turoner Bischof aus dem heimischen Senatorenadel vor allem Einblicke in die Geschichte seiner unmittelbaren Gegenwart. Die Beachtung, die er der Zeitgeschichte schenkt, zeigt sich allein daran, dass die ersten vier Bücher immerhin 5774 Jahre umfassen, die folgenden sechs Bücher hingegen nur 16 Jahre (575 bis 591[3]).[4] Der zeitgeschichtliche Teil ist jahrweise gegliedert, was schon etwas von der Dichte der Informationen erahnen lässt. Gezählt wird nach den Regierungsjahren König Childeberts II.[5] Zur zeitlichen Konzentration auf die eigene Gegenwart[6] kommen die mehr oder weniger geographische Konzentration auf das Kerngebiet des Bistums Tours[7] und die soziale Kon-

1 Edition: Krusch/Levison 1951; Übers.: Buchner 1956 (Die *Historiarum libri decem* werden in der Folge mit Hist. und der entsprechenden Band- und Kapitelangabe zitiert).

2 Wood 2002, 28: „Gregory of Tours has become something of an academic industry". Die Literatur zu Autor und Werk ist dementsprechend umfangreich und ein Überblick über den Stand der Gregor-Forschung kann und soll im Rahmen dieses Beitrages daher nicht geboten werden. Nur auf die wichtigsten neueren Werke (mit jeweils ausführlichen bibliographischen Angaben) sei hier verwiesen: Wallace-Hadrill 1962; Weidemann 1982; de Nie 1987; de Nie 1994, 68–95; Goffart 1989, bes. 255–317; Verdon 1989; Heinzelmann 1994a (mit einem Überblick über die Gregor-Forschung bis 1992); Heinzelmann 1994b, 326–344; Breukelaar 1994; Wood 1994; Mitchell/Wood 2002; zur Person weiters Anton 1999, Sp. 1679–1682; Pietri 1985, 184–188; Lelong 1995.

3 Heinzelmann 1994a, 42–78.

4 Die vorrangige Bedeutung, die Gallien und die Franken bei Gregor einnehmen, hat schon im 8. Jahrhundert dazu geführt, die *Historiarum libri decem* in *Historia Francorum* umzubenennen. Dazu v. a. Goffart 1989, 255–274; Heinzelmann 1994b, 326–344; Reimitz 2003, 229–268.

5 Anton 1999, 1679f.; vgl. auch Reimitz 2003, 247f.

6 Breukelaar 1994, 165–183; Buch V beginnt mit dem Tod Sigiberts 575.

7 Breukelaar 1994, 186–225.

zentration auf die herrschende Oberschicht im Frankenreich hinzu.[8] Die Auswahl der Themen und Ereignisse hat Gregor entgegen der älteren Lehrmeinung[9] jedoch nicht willkürlich getroffen, auch ihre Reihung und die Gliederung folgt nicht einer spontanen Eingebung des Autors, sondern entspricht vielmehr einer übergeordneten Geschichtskonzeption, die letztlich in der augustinischen Geschichtsphilosophie – dem ewigen Kampf des Guten gegen das Böse in der Welt – ihre Wurzel hat.[10] Musste daher die Rolle Gregors als Historiograph neu überdacht und das Klischee vom unreflektierten „Geschichtenerzähler" endgültig aufgehoben werden, unbestritten bleibt sein Werk als unerschöpfliche Fundgrube für die Frühmittelalterforschung;[11] nicht zuletzt wegen Gregors Liebe zu Details, die ihn immer wieder auch zu Schilderungen von Begebenheiten anregte, die nicht das unmittelbare politische Parkett betreffen.

Auch für die historische Frauenforschung, die sich seit den 1980er Jahren dem Frühmittelalter mit zunehmender Intensität geöffnet hat,[12] bietet Gregor eine Fülle an Informationen und Erkenntnissen, die freilich einer entsprechenden methodischen Bearbeitung bedürfen, um tatsächlich Einblicke in merowingische Frauenexistenzen und weibliche Daseinsformen zu ermöglichen.[13] Über die generellen Schwierigkeiten im Umgang mit frühmittelalterlichen Quellen ist hier nicht zu berichten; ebenfalls als bekannt vorausgesetzt werden darf der methodische Zugang der Frauen- und Genderforschung.[14] Daher sei dazu nur in aller Kürze angemerkt: In einer männlich dominierten Geschichtsschrei-

8 Breukelaar 1994, 226–267.

9 Dazu ausführlich de Nie 1987, 1–26.

10 Heinzelmann 1994a; zur Familie weiters z. B. Heinzelmann 1996, 381–388 (mit übersichtlicher Stammtafel).

11 Z. B.: Rohr 2003, 65–78; die Beiträge in Mitchell/Wood 2002; Rosenwein 2002, 23–32; Moreira 2000; Scheibelreiter 1999; Keely 1995, 103–115; de Nie 1995, 1–25; Heinzelmann 1994b, 326–44; Moreira 1993, 285–305; Claude 1991, 137–147; Merta 1988, 1–32; Laske 1983, 260–66; Pizarro 1978, 109–118; Schneider 1966, 57–74; Walter 1966, 291–310.

12 Die Literatur zur Historischen Frauenforschung ist auch für das Frühmittelalter nahezu unübersehbar. Stellvertretend sei auf Affeldt u. a. 1990, verwiesen bzw. auf einige neuere Arbeiten (mit entsprechender weiterführender Literatur): Hellmuth 1998; Kitchen 1998; Heene 1997; Cescutti 1995; Herlihy 1995, 96–109; Nolte 1995; Heidebrecht/Nolte 1988, 79–115; Stuard 1977; weiters (Mittelalter allgemein) Röckelein 1992, 377–409; Walsh 1990; Ennen 1987, 44–60; Krishner/Wemple 1987; und schließlich auf einige grundlegende Werke, die für vorliegenden Beitrag herangezogen wurden: Goetz 1995 (mit einem Überblick über den Forschungsstand 31–68); Goetz 1991, 7–44; Verdon 1990, 239–261; Affeldt/Kuhn 1986; Stafford 1983; Wemple (1981); Nelson 1978, 31–77; zur weiteren Literatur s. die Fußnoten zu den entsprechenden Stellen.

13 Dazu Affeldt/Reiter 1986, 192–208.

14 Z. B. Affeldt 1986a, 10–30, und Affeldt/Reiter 1986, 192–197; Affeldt 1988; Affeldt 1990; Goetz 1995, 13–30; Wunder 1990, 31–41; Röckelein 1992, 377–409; Rosenthal 1990; weiters allgemein z. B. Martin/Zoepffel 1989; Schissler 1993; Arnold 1987, 255–288; vgl. auch den Beitrag von Thomas Späth in diesem Band.

bung einer männlich dominierten Gesellschaft wird naturgemäß die Frau ausschließlich aus männlicher Perspektive gesehen und beurteilt. Entsprechend sind die Erwähnungen und Wertungen auch kritisch zu hinterfragen. Aus dieser männlichen Perspektive aber grundsätzlich auf eine frauenfeindliche Einstellung der damaligen Gesellschaft zu schließen, ist eine Schlussfolgerung, die zu sehr moderne Anschauungen in das Frühmittelalter versetzen möchte und die Zeitgebundenheit der Autoren und ihrer Texte außer Acht lässt.[15] Der Vergleich der normativen Texte, die die mindere Rechtsstellung der Frau gegenüber dem Mann belegen, mit anderen Überlieferungen der Zeit – dazu gehört auch der archäologische Befund[16] – hat gezeigt, dass, wie so oft, auch hier Rechtsnorm und Lebenswirklichkeit nicht unbedingt übereinstimmen müssen.[17] D. h. in der Realität war die Möglichkeit aktiven Handelns für die Frau durchaus gegeben. Dies lässt sich an zahlreichen Beispielen zeigen, wobei, und dies sei einschränkend angemerkt, die Beispiele zwar nicht nur,[18] aber im überwiegenden Fall Frauen aus der höheren Gesellschaftsschicht betreffen und letztlich Einfluss und Engagement auch von der jeweiligen Persönlichkeit abhingen. Generell ist zu beachten, dass Frauen wie auch Männer stets in ihrem familiären und sozialen Kontext zu sehen sind, weshalb es die Frau/den Mann des Frühmittelalters nicht gibt; Adeligen standen in der Regel andere Möglichkeiten offen – nur sie konnten sich beispielsweise zwischen Eheleben und Klosterleben entscheiden – als Frauen niederer sozialer Schichten, wobei bei diesen wiederum zwischen Freien und Hörigen zu differenzieren wäre. Lebensgestaltung war also nicht nur eine Frage des Geschlechtes, die Kriterien der Standeszugehörigkeit, der Stellung – Jungfrau, Ehefrau und Mutter, Nonne und ehelose Frau, Witwe – und gesellschaftlicher Bindungen sind stets mitzubedenken, will man abseits der überlieferten Norm und der Klischees zu weiblichen Lebenswirklichkeiten im frühen Mittelalter vordringen.[19]

Dass eine Geschichte der Frauen ohne Berücksichtigung der Männer nicht zu schreiben, und dass das Bild der mittelalterlichen Gesellschaft, ihrer Strukturen und Mentalitäten ohne das Neben-, Mit- und Gegeneinander der Geschlechter nicht zu zeichnen ist, ist längst opinio communis.[20] Eine systematische Analyse frühmittelalterlicher Autoren nach ihrem Frauenbild und der Rolle, die sie den Geschlechtern zuweisen, ist in größerem Umfang

---

15 Goetz 1991, 41f., und Goetz 1995, 13–25, 416; weiters Ennen 1987, 45f.

16 Vgl. etwa die entsprechenden interdisziplinären Beiträge in Affeldt 1990.

17 Vgl. z. B. das nach der Rechtsnorm eingeschränkte Besitzrecht der Frauen. In der Realität war aber der Spielraum weitaus größer als es die Bestimmungen der Leges vermuten lassen. Dazu etwa Heidrich 1991, 119–138; Goetz 1995, 199–212, 411f.

18 Zur Arbeit von Frauen im bäuerlichen Bereich und deren Anteil am Unterhalt der Familie vgl. z. B. Kuchenbuch, 137–175; Ketsch 1982, 11–72, bes. 53–72 (Frauenarbeit im frühen Mittelalter); Herlihy 1990, 25–48; Goetz 1995, 245–279.

19 Affeldt 1986a, 24f.; Ketsch 1982, 11–72; Goetz 1991, 43f.; Goetz 1995, 356–359; Verdon 1990, 239–261.

20 Affeldt 1986a, 21–25, und Affeldt 1986b, 32–42; Schnell 1998, 307–364.

jedoch bislang nicht unternommen worden.[21] Die Lücke kann freilich auch dieser Beitrag nicht schließen; zumindest soll aber der Versuch unternommen werden, einen Baustein zum Thema zu liefern.[22]

Gregors Anschauungen, Meinungen und Urteile sind generell von vielerlei Faktoren beeinflusst. Zum einen ist seine Herkunft zu berücksichtigen: Gregor ist gallo-romanischer Aristokrat aus dem Süden Galliens und er ist Geistlicher. 573 wird er, nicht ohne Schwierigkeiten, Bischof von Tours und erreicht damit die höchste Karrierestufe in der kirchlichen Hierarchie.[23] Neben der Seelsorge gehören Verwaltung und Politik und auch Diplomatie in den verworrenen Verhältnissen der merowingischen Teilreiche zu den selbstverständlichen Aufgaben des Bischofs[24] und prägen seine Darstellung und die Auswahl der Themen. Darüber hinaus spielt die zeitliche Dimension für die Bewertung eine Rolle: das 6. Jahrhundert ist eine Zeit des Übergangs. Spätantikes Denken und Bildung ist zumindest als Anspruch noch präsent und angestrebt; daneben bestimmt die mittelalterlich-christliche Weltanschauung mit Wunderglaube, Sittenkodex und moralischen Wertvorstellungen bereits die Mentalität der Menschen; als Mann der Kirche ist auch für Gregor das Wirken Gottes und der Heiligen auf die Schicksale und das Handeln der Menschen allgegenwärtig.[25]

Seine Sicht der Welt ist – verkürzt auf einen Nenner gebracht – geprägt von Herkunft, Stand, Beruf und nicht zuletzt durch sein Geschlecht. Und so scheint die Feststellung fast müßig, dass auch er die Frauen aus seiner männlichen, geistlichen Perspektive sehen muss und sie nach der allgemeinen gesellschaftlichen Norm bewertet.

Immerhin finden bei Gregor Frauen vergleichsweise häufig und in unterschiedlichen Situationen Erwähnung. Freilich sind es überwiegend Königinnen, Prinzessinnen oder Angehörige des Adels, die seine Aufmerksamkeit erregen – jedoch nicht als Frauen an sich, sondern in ihrer Funktion als Ehefrau, Witwe, Tochter oder Schwester eines Königs oder Adeligen.[26] Trotzdem sind Frauen aus den Mittel- und Unterschichten bei Gregor nicht völ-

---

21 Vgl. etwa für die Antike Späth 1994; vgl. auch die Beiträge der beiden bisher erschienenen Bände zu Geschlechterrollen und Frauenbild bei antiken Autoren: Ulf/Rollinger 2002, und Rollinger/Ulf 2000; Martin/Zoepffel 1989, insbesondere Nitschke 1989, 677–707.

22 Die frühmittelalterliche Frauen- und Geschlechterforschung hat Gregors Werk natürlich ausgiebig herangezogen, jedoch unter dem Gesichtspunkt allgemeiner Fragestellungen zur Lebenssituationen von Frauen im 6. Jahrhundert und nicht spezifisch auf Gregor und sein Frauenbild bezogen. Z. B. Goetz 1995; Goetz 1991; Wemple 1981; Nolte 1995; McNamara 1987, 36–52.

23 Seine Berufswahl, die er angeblich nach einer schweren Krankheit getroffen hat, entspricht ganz der Familientradition. Besonders in der Familie seiner Mutter Armentaria wurden viele Mitglieder Geistliche und in der Regel auch Bischof. Vgl. Heinzelmann 1994a, 7–21.

24 Wood 2002, 32f.; weiters allgemein z. B. Scheibelreiter 1983.

25 Dazu z. B. Scheibelreiter 1992, 257–276; de Nie 1995, 1–25; de Nie 1987.

26 Goetz 1995, 356f., 407–413; Goetz 1991, 43f.

lig ausgeklammert, kommen aber entsprechend der sozialen Zugehörigkeit des Autors und seines gesellschaftlichen Wirkungsradius seltener und in anderen Zusammenhängen vor.

Die Fülle des Materials und die Vielfalt an Fragestellungen[27] erforderte eine gezielte Vorgangsweise und nur eine Auswahl von Aspekten konnte daher zur Analyse des Geschlechterverhältnisses bei Gregor von Tours beispielhaft herangezogen werden. Im Zentrum unserer Betrachtung steht das Verhältnis der Eltern zu ihren Kindern, respektive des Vaters zu seinen Söhnen, der Mutter zu ihren Töchtern und umgekehrt.[28]

In der Hauptsache soll der Frage nachgegangen werden, ob sich in der Eltern-Kind-Beziehung bei Gregor eine geschlechtsspezifische Einstellung feststellen lässt. Wie sieht er die Rolle der Mutter, wie jene des Vaters, was wird vom Sohn, was von der Tochter erwartet?

ELTERN UND KINDER

Eltern, Kinder, Geschwister und ihr Verhältnis zueinander ist ein Thema, das Gregor immer wieder aufgreift und in seine Erzählungen einfließen lässt. Liebe, Hass oder Eifersucht innerhalb der engeren Verwandtschaft ist für ihn selbstverständliches Handlungsmotiv im positiven wie im negativen Sinn. Demgegenüber stellt er häufig das politische Kalkül hintan, d. h. das emotionale Motiv wird – vielleicht wider besseren Wissens? – vorangestellt. Genauso unbestritten scheint für Gregor die Liebe der Mutter zu ihren Kindern – speziell zu den Söhnen –, wohingegen er die väterliche Liebe v. a. in der Sorge und Schutzfunktion des Mannes über seine Familie begründet sieht. Freude über die Geburt, und Schmerz beim Tod eines Kindes gesteht er aber auch den Vätern zu. Die Existenz von Kindern erwähnt er häufig, auch wenn sie nicht unmittelbar Gegenstand der Erzählung sind und auch wenn es sich nicht um Nachkommen der merowingischen Königsdynastie handelt, wo das Interesse an derartiger Information eher angenommen werden kann. Die Frage bleibt, ob Gregor, wenn er *filii* nennt, nur die Söhne meint, oder auch die Töchter miteinschließt.[29] Weiters

---

27 Vgl. den Fragenraster bei Affeldt/Reiter 1986, 196f.

28 Die Beziehung zwischen Eltern und Kindern ist im Überblick bereits von Hans-Werner Goetz behandelt. Er bringt auch einige der einschlägigen Beispiele aus den *Historiae*. Goetz 1995, 226–231. Vgl. dazu auch die Ausführungen bei Wemple 1981, 59–70 und Nyssen 1997, 177–238.

29 Buchner „löst" das Problem, indem er *filii* einmal mit „Söhne", einmal geschlechtsneutral mit „Kinder" übersetzt. Vgl. als Beispiel Hist. III/6: Als Chlodomer und seine Brüder gegen die Burgunder Sigimund und Godomar ziehen, gelingt Chlodomer die Gefangennahme Sigimunds mit dessen Frau und dessen Söhnen (im lateinischen Text: *cum uxore et filiis*). Als Abt Avitus Chlodomer davor warnt, Sigimund und seine Familie zu töten, weil ansonsten ihm und seiner Familie dasselbe zustoßen würde, sind die *filii* Chlodomers hingegen mit „Kinder" übersetzt. Für die Nachkommen des Sigimund verwendet Avitus den Begriff *liberi*, was nur mit „Kinder", nicht mit „Söhne" zu übersetzen ist, weshalb angenommen werden kann, dass auch oben mit *filii*

lässt sich nicht immer feststellen, ob Gregor, wenn er die Kinder eines Paares aufzählt, wirklich immer alle berücksichtigt oder speziell die weiblichen Nachkommen unterschlägt.[30] Bezeichnend scheint jedoch seine Bemerkung zu den Kindern König Chilperichs: *Erant ei (Chilperich) eodem tempore de diversis uxoribus filii quattuor, excepto filiabus.*[31]

Kinder zählen für Gregor jedoch nicht nur im Hinblick auf Erbe und den Fortbestand der Familie, auch wenn vielfach die Nachkommen – Söhne mehr als Töchter – im familiären Kontext genannt werden. Wenn er von Trauer und Schmerz spricht, so nicht nur, weil ein potentieller Erbe stirbt, auch das Schicksal des Kindes scheint ihn zu berühren. So schildert er ausführlich, mit welcher Brutalität die Söhne des verstorbenen Chlodomer von deren Onkeln umgebracht wurden. Die Grausamkeit der Tat erhöht er noch durch den Hinweis auf das Alter der Buben: der ältere war 10, der jüngere erst sieben Jahre alt.[32]

Als eine schwere Seuche im Monat August ausbrach, wurden zunächst die Kinder von ihr befallen und getötet.[33] Die Worte, mit denen Gregor den Verlust der Kinder beschreibt, zeugen eindrucksvoll von der Wertschätzung und Liebe, die man dem Nachwuchs entgegenbrachte. Dass auch Gregor den Schmerz teilte, bringt er durch die subjektive Formulierung „wir" zum Ausdruck: *Perdedemus dulcis et caros nobis infantulos, quos aut gremiis fovimus aut ulnis baiolavimus aut propria manu, ministratis cibis, ipsos studio sagatiore nutrivimus. Sed, abstersis lacrimis, cum beato Iob dicimus: Dominus dedit, Dominus abstulit; quomodo Domino placuit, ita factum est. Sit nomen benedictum in saecula.*[34]

MÜTTER UND KINDER

Nicht immer, wenn es um Eltern und Kinder geht, differenziert Gregor zwischen den Geschlechtern. Es gibt auch ein generelles Verhalten der Mütter zu ihren Kindern.[35] Meist

---

die Kinder allgemein, einschließlich der Töchter, von Gregor gemeint waren. Vgl. dazu auch Lohrke 2004, 23.

30 Dies wird sich nicht restlos klären lassen, da, auch wenn andere Quellen neben den Söhnen auch Töchter eines Paares erwähnen, wir nicht wissen, ob der Bischof sie absichtlich nicht anführt oder nur von ihnen keine Kenntnis hatte.

31 Hist. V/14. Buchner übersetzt die Stelle *excepto filiabus* mit „der Töchter nicht zu gedenken".

32 Hist. III/18. S. dazu auch unten S. 256.

33 Hist. V/34. Auch die Söhne König Chilperichs fielen dieser Krankheit zum Opfer. Vgl. unten S. 252.

34 Ebda.: „Wir verloren die süßen, teuren Kleinen, die wir auf unserm Schoß gehegt, in unsern Armen gewiegt, mit eigner Hand genährt und mit ängstlicher Sorge erzogen hatten. Aber wir trockneten unsere Tränen und sprachen mit dem hl. Hiob: ‚Der Herr hat es gegeben, der Herr hat es genommen, wie es Gott gefiel, so ist es geschehen. Der Name des Herrn sei gelobt.'" Vgl. zur Kindersterblichkeit allgemein z. B. Nitschke 1989b 51–55.

35 Zur Übersetzungsproblematik des Begriffes *filii* vgl. oben.

werden sie in einem Atemzug genannt. Mutter und Kinder bildeten eine Einheit. Beide waren bei Gefahr, etwa wenn der Mann und Vater gestorben ist, schutzlos und brauchten Hilfe von außen. Oft genug wurde ihnen diese nicht gewährt: Trennung, Verbannung oder Tod waren die Folge.

Für die Witwe war eine neue Heirat oder der Gang ins Kloster oft die einzige Chance zu überleben. Was aber geschah mit ihren Kindern? Ins Kloster konnten sie die Mutter in der Regel nicht begleiten,[36] und auch in eine neue Ehe wurden sie nicht immer mitgenommen.[37] Dazu nur ein Beispiel: Als Chlodomer im Kampf gegen die Burgunder den Tod fand, ehelichte dessen Bruder Chlothar die Witwe Guntheuka. Die Söhne aus der Verbindung mit Chlodomer nahm hingegen die Großmutter Chrodichilde auf.[38]

Aber auch ohne dass es die äußeren Umstände verlangten, konnte es zur Trennung von der Mutter und ihren Kindern kommen. Aktiv und auf eigene Initiative hat zum Beispiel die vornehme Römerin Melania ihren Sohn Urbanus in Rom zurückgelassen, als sie nach Jerusalem pilgerte.[39] Und Berthegunde, die auf Drängen ihrer Mutter Ingotrude in deren Kloster eintrat, um ihr als Äbtissin nachzufolgen, nahm, als sie deshalb ihren Mann verließ, nur einen ihrer Söhne mit und ließ ihre anderen Kinder zurück.[40] Ähnlich handelte Tetradia, als sie von ihrem Mann Eulalius zu Herzog Desiderius floh. Sie nahm – zuzüglich des gesamten Vermögens ihres Mannes – den älteren ihrer Söhne mit, den jüngeren ließ sie beim Vater.[41] Ebenso verließ Tranquilla, nachdem ihr Mann Sichar umgekommen war, ihre Kinder und ihren ganzen Besitz, den sie in Tours und Poitiers hatte, und ging zu Verwandten. Dort verheiratete sie sich erneut. Was mit ihren Kindern aus der ersten Ehe passierte, erfahren wir nicht.[42]

Von diesen Trennungen der Mutter von ihren Kindern, die offenbar nicht so selten vorkamen, berichtet Gregor kommentarlos. Hier von Emotionen zu sprechen, von Trennungsschmerz und Trauer passt nicht ins Bild. Diese Art von Gefühl gesteht Gregor nur im Todesfall zu.

---

36 Ausnahme: Berthegunde nahm einen ihrer Söhne ins Kloster mit. Hist. IX/33. Vgl. S. 259f.

37 Ausnahme: Deoteria, die sich mit König Theudebert I. verheiratete, nahm ihre Tochter aus ihrer ersten Ehe in die neue Verbindung mit. Hist. III/27.

38 Hist. III/6.

39 Hist. I/40.

40 Hist. IX/33. Was mit ihm weiter geschah, erfahren wir nicht. Es erscheint lediglich interessant, dass der Ehemann, als er sich bei König Gunthram über seine Frau, die sich zwischenzeitlich zu ihrem Onkel Bischof Berthramn geflüchtet hatte, beschwerte, den Sohn mit keinem Wort erwähnt, und dass später Berthegunde den Verlust ihrer Söhne beklagte. Lange dürfte dieser Sohn also nicht bei ihr geblieben sein.

41 Hist. X/8.

42 Hist. IX/19.

MUTTER UND SOHN

Generell lässt sich festhalten, dass die Beispiele für Mutter-Sohn Beziehungen bei Gregor häufiger als jene zwischen Mutter und Tochter sind und dass er sie in der Regel positiv und harmonisch bewertet.

Als Königin Chrodechilde ihren ersten Sohn geboren hatte, wollte sie ihn taufen lassen und nahm dies – so Gregor – zum Anlass, ihren Mann König Chlodovech zum Christentum zu bekehren, was zunächst erfolglos blieb, zumal das Baby starb, kaum dass es getauft war. Chrodechilde dankte jedoch Gott, dass ihr Sohn als getaufter Christ sterben konnte: *Mihi autem dolore huius causae animus non attingitur, quia scio, in albis ab hoc mundo vocatus Dei obtutibus nutriendus.*[43] Die Dankbarkeit besiegte den Schmerz über den Tod des Sohnes – für Gregor deutlicher Ausdruck der Größe ihres Glaubens. Auch der zweite Sohn schien ein ähnliches Schicksal zu erleiden. Kaum getauft, begann er zu kränkeln. Aber diesmal rettete das Gebet der besorgten Mutter sein Leben.[44]

Königin Fredegunde, die ansonsten negativ beurteilt wird, gesteht Gregor zumindest in Bezug auf ihre Rolle als Mutter Gefühle zu und äußert Mitleid über ihr Schicksal, alle Söhne verloren zu haben. Ausführlich beschreibt er den Tod der beiden Knaben Dagobert und Chlodobert, beides Söhne Fredegundes und Chilperichs I., die an einer heimtückischen Seuche zugrunde gingen. Der jüngere Sohn Dagobert[45] war noch nicht einmal getauft, als er erkrankte, und bald darauf wurde auch der ältere Bruder Chlodobert angesteckt. Gregor lässt Fredegunde angesichts der tödlichen Gefahr Reue für ihr sündiges Leben zeigen: „Lange schon sündigen wir, und die göttliche Liebe erhält uns doch; oft hat sie uns schon durch Krankheit und andere Leiden gezüchtigt, und keine Besserung ist gefolgt! Siehe, nun verlieren wir unsere Kinder, siehe, nun bringen die Tränen der Armen, die Klagen der Witwen und die Seufzer der Waisen sie ins Grab, und uns bleibt keine Zukunftshoffnung, für die wir sammeln. Wir häufen Schätze an und wissen nicht, für wen wir sammeln …“[46] Dieser Reue folgten – so Gregor – auch Taten. Die Trauer um die Kinder und die Furcht vor weiterer Strafe bewogen Fredegunde und auf ihr Betreiben auch ihren Mann Chilperich, Steuerbücher zu verbrennen und die Besteuerungen allgemein zu

43 Hist. II/29: „… denn mein Gemüt wird vom Schmerz über diese Sache nicht berührt, da ich weiß, daß die, die im weißen Taufgewand von dieser Welt gerufen worden sind, vor Gottes Angesicht leben werden.“

44 Hist. II/29. Zur Bedeutung der Taufe Lohrke 2004, 33–35.

45 Der Name ist von Gregor nicht erwähnt.

46 Hist. V/34: *Diu nos male agentes pietas divina sustentat; nam sepe nos febribus et aliis malis corripuit, et emendatio non successit. Ecce! iam perdimus filios. Ecce! iam eos lacrimae pauperum, lamenta viduarum, suspiria orfanorum interimunt, nec spes remanet cui aliquid congregemus. Thesaurizamus, nescientes, cui congregemus ea.*

stoppen.[47] Der Tod der beiden Söhne war damit aber nicht zu verhindern: zuerst starb der Jüngere, dann der Ältere, trotz eines Gelübdes für seine Genesung. Gregor beschränkt die Trauer um den Tod der Königskinder und Erben in diesem Fall nicht auf die Eltern: im ganzen Volk brach Wehklagen darüber aus, Männer und auch Frauen in Trauergewändern – dies war offenbar sonst nicht üblich[48] – begleiteten den Leichenzug. Chilperich und Fredegunde verbrachten nach dem Tod der Buben den Oktober voller Trauer in der Abgeschiedenheit des Forstes von Cuise. Drei Söhne – ein Samson war vor seinen beiden Brüdern gestorben[49] – hatte Fredegunde bereits verloren, und auch ein vierter Sohn, Theuderich, überlebte nicht. Wie seine älteren Brüder fiel auch er der Ruhr zum Opfer. In Zusammenhang mit Geburt, Taufe und Tod dieses Knaben nennt Gregor Fredegunde nicht.[50] Nur an der Trauer lässt er sie teilhaben und er schildert ihren Schmerz so, wie es Gregors Ansicht nach, dem verwerflichen Charakter der Königin entspricht. Als Fredegunde z. B. erfuhr, dass Theuderich angeblich Opfer von Zauberei geworden war, reagierte sie mit Härte. Sie erkannte den Schuldigen im Präfekten Mummolus, der angeblich Zauberinnen zur Tötung ihres Sohnes angestiftet hatte. Er wurde grausam gefoltert. Nachdem der Wunsch nach Rache am Schuldigen gestillt war, begann die Königin – auch dieses Detail ist für Gregor berichtenswert – die Erinnerung an den kleinen Theuderich zu löschen, indem sie dessen Kleider und Schmucksachen verbrannte – angeblich vier Karren voll – und sein Gold und Silber einschmelzen ließ, „damit nichts in seiner alten Gestalt bliebe, was ihr die Trauer um ihren Sohn wieder in den Sinn brächte".[51]

Als Fredegunde und Chilperich noch einen weiteren Sohn bekamen – Chilperich erlebte die Geburt allerdings nicht mehr –, schien sich für die Königin das Drama zu wiederholen:[52] Auch Chlothar erkrankte plötzlich schwer und jeder rechnete bereits mit seinem Tod. Der Bub wurde aber gerettet, und zwar dank des Gebetes der Königin Fredegunde, die der Kirche des hl. Martin für die Gesundung ihres Kindes Geld gelobt hatte.[53] Gregor will mit der Schilderung dieser wunderbaren Genesung zwar primär natürlich das Wirken des Heiligen hervorstreichen, aber eben auch die Sorge der Mutter für ihr Kind ist ihm eine verständliche Reaktion.

---

47 Hist. V/34.

48 Hist. V/34: „... denn nicht nur die Männer folgen betrübt dem Leichenzuge, sondern auch die Weiber, in Trauergewänder gehüllt, wie sie sie sonst nur bei der Beerdigung ihrer Männer zu tragen pflegen ..." *(... nam viri lugentes mulieresque lucubribus vestimentis induti, ut solet in coniugum exsequiis fieri, ita hoc funus sunt prosecuti ...).*

49 Hist. V/22.

50 Hist. VI/23, VI/27 und VI/34.

51 Hist. VI/35: *ne aliquid integrum remanerit, quod ei planctum filii in memoriam revoacaret.*

52 Hist. X/11.

53 Weiters wurden auf ihren Befehl Gefangene freigelassen. Dazu auch Hist. X/9.

Noch mehrfach rettete die Fürsorge einer Mutter ihrem kranken Kind das Leben: In Zusammenhang mit der Lobpreisung König Gunthramns bringt Gregor folgenden Beweis für die wundertätige Kraft des frommen Herrschers: Eine Frau, deren Sohn an dem viertägigen Fieber *(quartano tibo)* litt, näherte sich dem König von hinten und riss heimlich von dessen Mantel Fransen ab. Diese legte sie ins Wasser und gab dem Sohn davon zu trinken *statimque restincta febre sanatus est.*[54] Ein weiteres Beispiel wird im Zusammenhang mit dem Streit der Nonnen des Klosters der hl. Radegunde in Poitiers gegen die Äbtissin erwähnt[55]: dieser wurde u. a. der Vorwurf gemacht, sich mit Eunuchen zu umgeben. Der Arzt Reoval, der als Auskunftsperson zugezogen war, konnte die Sache aufklären: Der gemeinte Diener der Äbtissin war als Bub an den Hoden erkrankt und drohte zu sterben. Seine Mutter wandte sich in ihrer Not an die damals noch lebende hl. Radegunde um Hilfe. Diese holte Reoval, der dem Buben die Hoden abschnitt. Geheilt konnte er ihn der *genetrici maestae* (der betrübten Mutter) zurückgeben. Es ist auch bei diesem Beispiel wiederum nicht der Vater, sondern die Mutter, die aktiv handelt, wenn dem Kind etwas fehlt.[56]

Die mütterliche Fürsorge erschöpfte sich aber nicht in der Liebe und Erziehung der Kinder. Gregor findet nichts Ungewöhnliches daran, dass Mütter für ihre erwachsenen Söhne, die sich für den geistlichen Stand entschieden haben, den Haushalt führen und die Güter verwalten, um ihnen so ein gottgeweihtes Leben zu ermöglichen.[57] Befürwortet wurden Mütter auch als „Häuserinnen" für Bischöfe, denen nach kirchlichem Recht ein Zusammenleben nur mit der Mutter, der Schwester oder anderen weiblichen Verwandten gestattet war.[58] Gregor bietet mehrfach Einblick in diese Praxis. Er selbst hatte stets ein

54 Hist. IX/21: „… und sofort sei das Fieber erloschen und der Mann geheilt worden." In der Übersetzung von Buchner handelt es sich bei dem Sohn bereits um einen Mann, nicht mehr um ein Kind. Aus dem lateinischen Text geht das jedoch nicht klar hervor.

55 Dazu Scheibelreiter 1979, 1–37.

56 Dass Eltern gemeinsam für die Heilung des Kindes initiativ werden, ist jedoch ebenfalls in einem Beispiel belegt: Der Sohn eines vornehmen Franken war taubstumm. Seine Eltern brachten ihn zur Kirche des hl. Martinus. Am anderen Tag war der Knabe dank der Wunderkraft des hl. Martin gesund. Hist. VIII/16.

57 Nolte 1995, 278–285, ist bereits ausführlich auch diese Lebensgemeinschaften eingegangen. Die Beispiele seien daher hier in abgekürzter Form zitiert: Bischof Promotus lebte nach seiner Degradierung zum Presbyter mit seiner Mutter zusammen (Hist. VII/17: … *in qua cum genetrice adhuc superstite moraretur.*). Beim Tod des Klausners und einstigen Bischofs Salvius vereinte sich das Jammergeschrei der Mönche mit dem seiner Mutter (Hist. VII/1: … *Mixto quoque ululatu monachi cum ipsius genetrice* …). Und der heiligmäßige Aredius war nach dem Tod seines Vaters und seines Bruders zu seiner Mutter heimgekehrt, da sie niemanden mehr außer ihm hatte. Um sich ganz dem Gebet widmen zu können, bat er sie, alle Arbeit (Aufsicht über das Gesinde, Bestellung der Weinberge und Äcker) außer dem Bau von Kirchen für ihn zu übernehmen. Als er ein Kloster auf ihren Gütern gründete, kümmerte sich die Mutter um Kleidung und Nahrung der Mönche (Hist. X/29). Die weiteren Beispiele bei Nolte stammen aus dem *Liber vitae patrum* Gregors von Tours bzw. anderen Quellen.

58 Dazu u. a. Nolte 1995, 279f.; vgl. auch Hist. VIII/19.

enges Verhältnis zu seiner Mutter Armentaria, das er auch noch als Bischof aufrechterhielt.[59] Dies erklärt vielleicht sein Interesse an dieser Art lebenslanger Mutter-Sohn-Bindung, die in Heiligenviten sonst keine Erwähnung findet und nicht zum üblichen Topos gehört.[60]

Beispiele mütterlicher Sorge für erwachsene Kinder bringt Gregor jedoch nicht nur aus dem geistlichen Bereich: Graf Palladius geriet in Panik, als er gerüchtweise hörte, König Sigibert I. wolle ihn töten lassen, und beabsichtigte dem Mord durch Selbstmord zu entgehen. Um ihn davor zu schützen, bewachten ihn daraufhin seine Mutter und ein Verwandter. Dennoch gelang es Palladius, sich ihrem wachsamen Auge zu entziehen und er stürzte sich zweimal in sein Schwert. Vor Trauer außer sich, kollabierte die Mutter vor dem Leichnam.[61]

Mutterliebe war nach Gregor ausschlaggebend für die Versöhnung der Merowingerbrüder Childebert, Theudebert und Chlothar. Am Grabe des hl. Martin betete deren Mutter Chrodichilde und wachte die ganze Nacht, dass zwischen den Söhnen kein Bruderkrieg ausbreche. Der hl. Martin erhörte die Bitte der besorgten Mutter und ließ ein Unwetter aufziehen, dass Childebert und Theudebert, die Chlothar belagerten, um ihn zu töten, von ihrem Tun abließen und Frieden schlossen.[62]

Die Liebe der Mutter bedeutet für Gregor aber auch Verpflichtung für die Söhne. So begründete Königin Chrodechilde den Wunsch an ihre Söhne, den Tod ihrer Mutter und ihres Vaters zu rächen, mit der Liebe, mit der sie sie erzogen hatte und die sie ihr durch die Vergeltung der Mörder danken sollten.[63]

Und der junge König Childebert wollte Herzog Gunthramn Boso töten lassen, um seine Mutter Brunichilde zu rächen, die dieser, als Childebert noch ein Kind war, oft geschmäht und beleidigt hatte. Rettung brachte Gunthramn nur die Fürsprache des königlichen Taufpaten Bischof Agerich. Er durfte daraufhin den König um Verzeihung bitten, die ihm auch gewährt wurde: *Peccavi tibi ac genetrice tuae* … – Die Schuld an der Mutter war auch Schuld am Sohn.[64] Hass gegen die Mutter ist daher für Gregor Zeichen krasser Undankbarkeit, wie das Beispiel des Grafen Eulalius anschaulich zeigt, der auch sonst durch seinen verwerflichen Charakter hervorsticht. Weil er in seiner Jugend wegen unbesonnener Streiche von seiner Mutter getadelt wurde, hasste er sie, die er eigentlich lieben

59 In den *Historiae* ist sie allerdings nie namentlich genannt und es ist auch nur einmal indirekt von ihr die Rede („… der Oheim meiner Mutter …"; Hist. V/5). Vgl. Wood 2002, 39; Nolte 1995, 199–218.

60 Nach Cordula Nolte entspricht sein Bild jedoch wohl auch nicht der Realität, sondern ist ebenfalls als ideale Stilisierung zu bewerten. Nolte 1995, 285.

61 Hist. IV/39.

62 Hist. III/28.

63 Hist. III/6. Wemple 1981, 60.

64 Hist. IX/8: „Ich habe gesündigt an dir und deiner Mutter …"

sollte.[65] Als sie eines Tages erdrosselt aufgefunden wurde, fiel der Verdacht des Muttermordes daher sofort auf Eulalius.[66]

Dass sich die Liebe der Mutter auch auf die Enkelkinder übertragen lässt, dafür bringt Gregor ein Beispiel: Als Chlodomer im Kampf gegen die Burgunder sein Leben verlor, heiratete die Witwe Guntheuka seinen Bruder Chlothar und ihre drei Söhne[67] wurden von Chrodichilde, der Mutter Chlodomers, aufgenommen.[68] Sie war diesen Kindern in Liebe zugetan, was aber den Neid ihres Sohnes Childebert erregte. Letztlich war es daher ihre Liebe, die zwei der Enkelkinder zum Verhängnis wurde. Childebert und auf sein Anstiften auch sein Bruder Chlothachar lockten ihre Neffen Theudovald und Gunthar von der Großmutter weg und setzten sie gefangen. Über einen Boten ließen sie Chrodichilde ausrichten, dass sie entscheiden möge, ob den Buben die Locken geschoren werden und sie leben sollen oder ob man sie töten solle. Was nun folgte, ist schwer mit der großmütterlichen Liebe vereinbar und auch Gregor findet dafür keine wirklich überzeugende Erklärung. Chrodichilde, vom Schmerz übermannt und nicht bei Sinnen, antwortete nämlich, dass sie ihre Enkel lieber tot sehe als geschoren und vom Thron ausgeschlossen. Der Bote nahm die Antwort zur Kenntnis – was Gregor ihm vorwirft, denn er hätte sensibler auf den Schmerz der Königin reagieren müssen – und überbrachte den Brüdern das Einverständnis. Beide Buben wurden daraufhin auf grausame Art getötet, ebenso deren Diener und Erzieher. Durch die Ausführlichkeit, mit der Gregor die Untat schildert, bringt er seine Missbilligung zum Ausdruck. Geschickt stellt er die Ungerührtheit der beiden Täter der Trauer Chrodichildes gegenüber, die *cum magno sallentio immensoque luctu* – „unter vielen Chorgesängen und mit unbeschreiblicher Trauer" – die Leichen der Kinder bis zur Kirche des hl. Petrus begleitete und sie beieinander bestatten ließ.[69]

Ein missgünstiges Verhalten der Mütter gegenüber ihren Söhnen ist bei Gregor kein einziges Mal erwähnt, mit einer wichtigen Ausnahme – der Stiefmütter gegenüber den Söhnen aus früheren Ehen des Mannes. Die mangelnde Liebe der Stiefmütter betrachtet Gregor allerdings als selbstverständlich: Als König Sigimund zum zweiten Male heiratete, behandelte diese zweite Frau den Sohn aus erster Ehe *sicut novercarum mos* – wie es Stiefmutter

65 Hist. X/8: *Eulalius autem, ut iuvenilis aetas habet, agebat quaepiam inrationabiliter; unde factum est, ut a matre saepius increpitus, haberet in ea odium, quam amare debuerat.*

66 Hist. X/8.

67 Hist. III/6. Dass Guntheuka ihre Kinder nicht in die neue Ehe mitnahm, bleibt von Gregor unkommentiert. Generell zum Umgang von Müttern mit ihren Kindern aus früheren Ehen s. oben S. 251.

68 Töchter nennt Gregor nicht, es ist dennoch nicht auszuschließen, dass Guntheuka auch Töchter hatten. Im Zusammenhang mit der Geschichte spielen sie jedoch keine Rolle.

69 Hist. III/18. Zu den Ereignissen vgl. auch Ewig 1988, 35.

zu tun pflegen: hart und beleidigend.[70] Als diese die Kleider seiner leiblichen Mutter anzog, wehrte sich Sigirich. Daraufhin hetzte sie den Vater gegen den Stiefsohn auf: Angeblich wolle dieser selbst die Herrschaft erlangen und trachte dem Vater daher nach dem Leben. Auf den Rat der *uxoris iniquae* – der schändlichen Ehefrau – hörend wurde Sigimund schließlich zum Mörder an seinem Sohn. Die Schuldige sieht Gregor in der anstiftenden Stiefmutter, Sigimund hingegen, der eigentliche Täter, versank in tiefe Reue und Trauer um sein Kind und suchte um Vergebung. Eifersucht ist für Gregor das Motiv der Stiefmutter. Grundsätzlich stellten aber Söhne aus früheren Ehen für königliche Ehefrauen stets eine Gefahr dar. Ihre Position garantierten nur die eigenen Söhne und Erben. Kinder aus anderen Ehen mussten stets potentielle Konkurrenten und ihre Entfernung Selbstschutz sein.[71]

Diese Konkurrenzsituation wird in einem anderen Beispiel von Gregor deutlicher ausgesprochen:[72] König Chilperich schickte auf Betreiben seiner Frau Fredegunde, seinen Sohn Chlodovech aus erster Ehe nach Berny-Rivière. Dort wütete noch die Seuche, die gerade ihre eigenen Söhne dahingerafft hatte, und die Königin hoffte, dass auch ihr Stiefsohn der Krankheit erliegen würde.[73] Chlodovech überlebte jedoch und begann u. a. auch gegen seine Stiefmutter zu reden, was diese in Angst versetzte. Als ihr zugetragen wurde – so von Gregor dargestellt –, dass eigentlich Chlodovech die Schuld am Tod ihrer Kinder trüge, gibt das Fredegunde den Anlass, Chlodovech endgültig beseitigen zu lassen. Sie forderte von Chilperich Rache für den Tod ihrer Kinder. Der König ließ Chlodovech foltern und in Haft nehmen. Dort wurde er umgebracht, sein Tod jedoch gegenüber Chilperich als Selbstmord dargestellt. Die Mutter Chlodovechs, von der sich der König wegen Fredegunde getrennt hatte, wurde ebenfalls getötet und die Schwester Basina ins Kloster abgeschoben. Auch wenn die Trauer um die verlorenen eigenen Kinder als Motiv für die Liquidierung des „schuldigen" Stiefsohnes angeführt wird, lässt diesmal Gregor keinen Zweifel am wirklichen Grund für Fredegunde.[74]

70 Hist. III/5. Allgemein Goetz 1995, 231.

71 Zur Situation der merowingischen Königinnen und ihrer Abhängigkeit von ihren Männern und Söhnen, denen selbst so selbständige und mächtige Persönlichkeiten wie Brunichilde oder Fredegunde unterlagen vgl. z. B. Merta 1988, 1–32; Wemple 1981, 63–67; Nelson 1978, 31–77. Diese Abhängigkeit führt uns auch Gregor drastisch vor Augen. So wurde Königin Brunichilde bei dem Versuch, Herzog Lupus vor seinen Gegnern zu retten, mit den Worten zu recht gewiesen: *Recede a nobis, o mulier. Sufficiat tibi sub viro tenuisse regnum; nunc autem filius tuus regnat, regnumque eius non tua, sed nostra tuitione salvatur* … Hist. VI/4. Als Childebert seinen Onkel Gunthramn bat, ihm die Zauberin Fredegunde, die seinen Vater, Onkel und seine Vettern auf dem Gewissen habe, auszuliefern, antwortete der König den Gesandten: *Tradi ei in potestate non poterit, quia filium regem habet.* Hist. VII/14. Die Tatsache, dass sie Mutter eines Königs war, machte sie quasi unangreifbar.

72 Hist. V/39.

73 S. S. 253 und 264.

74 Hist. VIII/10: Fredegundes Hass gegenüber ihrem Stiefsohn dauerte auch nach dessen Tod an. Als König Gunthramn in Erfahrung bringen wollte, wo seine Neffen Chlodovech und Merovech begraben lagen, wurde

Mangelnde Liebe des Sohnes gegenüber der Mutter wird von Gregor nie gutgeheißen, auch nicht der Stiefmutter gegenüber. So gesteht er zwar zu, dass Merovech, einer der Söhne König Chilperichs I. aus dessen Ehe mit Audovera, zum Teil mit Recht Böses über seinen Vater und seine Stiefmutter Fredegunde sprach, bemerkt aber dennoch tadelnd, „daß es Gott nicht gefalle, daß gerade der Sohn solches tat".[75] Dies obwohl Merovech allen Grund zum Hass gegenüber seiner Stiefmutter hatte: war es doch Fredegunde, die den Auftrag erteilte, Merovech, der sich vor seinem Vater in einer Kirche versteckt hielt, zu töten.[76]

Wie sehr Söhne das Verhältnis rivalisierender Ehefrauen noch verschlechtern konnten, zeigt auch das Beispiel der Frauen König Gunthramns:[77] Von der Magd Veneranda hatte dieser einen Sohn Gundobad, von seiner nächsten Frau Marcatrude – sie war besseren Standes – ebenfalls einen. Mit der Tatsache, dass Marcatrude einen Sohn hatte und auf den Stiefsohn eifersüchtig war, erklärt Gregor ihren Wunsch nach dem Tod Gundobads. Mit Gift erreichte sie schließlich ihr Ziel.[78] Dass sie bald darauf ihr eigenes Kind verlor, ist nach Gregor der Gerechtigkeit Gottes zuzuschreiben. In dieser Geschichte lässt Gregor die Mutterliebe ganz aus dem Spiel. Hier geht es nur um die Erhaltung der Existenz auf Kosten der Nebenbuhlerin und ihrer Nachkommen. Daher ist es auch nur eine logische, sozusagen gottgewollte Folge, dass Marcatrude durch den Tod ihres Sohnes den Zorn ihres Mannes erregte und verstoßen wurde.[79]

Das Klischee von der bösen Stiefmutter wird aber von Gregor nicht konsequent aufrechterhalten und zumindest im Fall des westgotischen Königs Rekkared durchbrochen. Er schloss mit Gosvintha,[80] seiner Stiefmutter und Witwe seines Vaters, ein Bündnis und erkannte sie als seine Mutter an.

ihm berichtet, dass Fredegunde den Leichnam Chlodovechs entgegen ihren Versprechungen in einen Seitenteich der Marne hatte werfen lassen. Dort fand ihn jedoch ein Mann, der aufgrund des langen Haares den Königssohn erkannte und ihn in der Erde begrub. Nach den Angaben des Mannes konnte Gunthramn die Stelle finden und ließ ihn kirchlich begraben. Auch Merovechs Leichnam konnte schließlich gefunden werden und wurde neben dem Grab Chlodovechs bestattet. Hist. VIII/10.

75 Hist. V/14. Wie Chlodovech, so war auch Merovech – und auch Theudebert – ein Sohn der ersten Frau Chilperichs, Audovera. Hist. IV/28. Theudebert war schon früher gestorben (Hist. IV/50) – diesmal ohne Zutun der Stiefmutter. Gregor versäumt dennoch nicht, zweimal darauf hinzuweisen, dass Fredegunde Herzog Gunthramn Boso, der am Tod Theudeberts die Schuld trug, deshalb – im Geheimen – wohlgesonnen war. Hist. V/14 und V/18.

76 Hist. V/14.

77 Hist. IV/25.

78 Dass sie damit den Weg für ihren Sohn freimachte, erwähnt Gregor wohl wegen der Selbstverständlichkeit des Motivs nicht.

79 Gunthram heiratete daraufhin seine Konkubine Austrechild. Wemple 1981, 56.

80 Vgl. auch Hist. IV/38 und V/38. Sie war die Mutter der Königin Brunichilde und in erster Ehe mit König Athanagild von Spanien verheiratet.

MUTTER UND TOCHTER

Der von Gregor an mehreren Beispielen demonstrierten innigen Beziehung zwischen Müttern und ihren – zum Teil bereits erwachsenen – Söhnen steht das vielfach belastete Verhältnis zwischen Müttern und ihren Töchtern gegenüber. Für Gregor ist dafür der Konkurrenzgedanke der ausschlaggebende Grund. Besonders deutlich formuliert er diese Einstellung am Fall der Deoteria.[81] Diese befürchtete, dass König Theudebert I., ihr Mann, ihre bereits erwachsene Tochter aus erster Ehe[82] begehren könnte und griff, um dies zu verhindern, zu drastischen Maßnahmen: „Sie setzte die Tochter in eine Sänfte, spannte wilde Stiere ein und ließ das Mädchen von einer Brücke herabschleudern; so gab es in den Wellen den Geist auf."[83]

Die Tragödie, die sich zwischen der ostgotischen Königin Audofleda, einer Schwester Chlodovechs, und deren Tochter Amalasvintha abspielte, wird von Gregor hingegen lapidar mit der Tatsache erklärt, dass die Ostgoten Arianer sind und es nur daher zu solchen Taten kommen konnte: Amalasvintha hatte sich nicht mit dem für sie von ihrer Mutter – Witwe Theoderichs – gewählten Königssohn vermählt, sondern nahm stattdessen einen Knecht und floh mit ihm aus der Stadt. Mit Gewalt ließ sie die Mutter zurückholen und den unstandesgemäßen Knecht töten. Amalasvintha rächte sich dafür, indem sie den Trank im Kelch, aus dem ihre Mutter beim Heiligen Abendmahl trank, vergiftete und diese damit tötete. Für Gregor ist nun ungeheuerlich, dass man beim Genuss des Sakramentes sterben konnte. Das sei nur bei den Arianern möglich und eindeutig ein Werk des Teufels. Die Tat der Amalasvintha blieb nicht ungesühnt: Theodad von Tuscien, der an ihrer Stelle zum König erhoben wurde, ließ der Muttermörderin die Badstube so heiß einheizen, dass sie – und ihre Dienerin – an den heißen Dämpfen starben.[84]

Nicht so dramatisch und auch ohne Todesfolge verlief der Streit zwischen der Nonne Ingotrude und ihrer Tochter Berthegunde, den Gregor in aller Ausführlichkeit schildert.[85] Mutterliebe für die Tochter ist auch diesmal kein Thema. Ingotrude hatte im „Vorhofe des hl. Martinus" ein Kloster gegründet und plante, ihre Tochter Berthegunde, die allerdings verheiratet war, zur Äbtissin zu machen. Berthegunde war zwar sofort bereit, ihren Mann und ihre Kinder zu verlassen, nahm aber dann davon Abstand, als Gregor selbst ihr die Unrechtmäßigkeit ihres Handelns vorhielt. Drei bis vier Jahre später unternahm Ingotrude einen neuerlichen Anlauf

---

81 Hist. III/26.

82 Zur Deoteria und Theudebert vgl. Hist. III/22 und 23.

83 Hist. III/26: ... *in basterna posita, indomitis bubus coniunctis, eam de ponte praecipitavit; quae in ipso flumine spiritum reddidit.*

84 Hist. III/31. Beim Tod des Vaters war Amalasvintha allerdings bereits längst erwachsen und hatte selbst einen Sohn – Athalarich. Zum tatsächlichen Schicksal der Theoderich-Tochter vgl. Wolfram 1990[3], 332–341.

85 Hist. IX/33. Wemple 1981, 62f.; Nolte 1995, 265f.

und auch diesmal folgte Berthegunde ihrem Ruf.[86] Die Angelegenheit verzwickte sich jedoch immer mehr; Berthegunde fand schließlich Zuflucht bei ihrem Bruder Bischof Berthramn von Bordeaux; dieser starb aber und letztendlich stand Berthegunde ohne Schutz da und beklagte ihr Schicksal: *Vae mihi, quae audivi consilio matris meae iniquae. Ecce! Frater meus obiit; ecce! A viro derelicta sum, a filiis separata; et quo ibo infilex, vel quid faciam?*[87]

Fredegunde hätte nach der Darstellung Gregors gerne ihre Tochter Rigunthe beseitigt.[88] Diese warf ihrer Mutter immer wieder deren unfreie Geburt vor, betrachtete sich als deren Herrin und reizte sie so, dass es auch zu Handgreiflichkeiten kam. Als Fredegunde der Tochter ein Friedensangebot machte und ihr ihre Schätze übergeben wollte, war dies jedoch eine Falle. Sie zeigte zunächst der Tochter die Schmuckstücke und Halsketten und forderte sie dann auf, selbst in die „Schatztruhe" zu langen. Als jene sich niederbeugte, ließ die Mutter den Deckel der Truhe auf ihr Genick fallen, und wenn nicht Mägde auf ihr Schreien zur Hilfe geeilt wären, hätte Rigunthe diesen Anschlag nicht überlebt. Das Verhältnis zwischen den beiden hat sich danach natürlich nicht verbessert, erschwerend kam hinzu – auch das versäumt Gregor nicht zu erwähnen – dass Rigunthe häufig Unzucht trieb und auch dadurch das Missfallen der Mutter erregte.

Der gespannten Beziehung zwischen Fredegunde und Rigunthe steht andererseits eine Vorgeschichte gegenüber, die sehr wohl auch etwas von der Sorge der Mutter zur Tochter erahnen lässt: Rigunthe war mit Rekkared, Sohn des westgotischen Königs Leuvigild, verlobt[89] und sollte ihm verheiratet werden.[90] Der Hochzeitszug Rigunthes nach Spanien wurde reich an Schätzen ausgestattet.[91] Auch ihre Mutter Fredegunde überreichte ihr Gold, Silber und Kleider in großer Menge. Die Reise verlief aber alles andere als reibungslos. Nach zahlreichen Plünderungen und mit stark vermindertem Gefolge erreichte der Reisezug schließlich Toulouse, wo Rigunthe die Nachricht vom Tod ihres Vaters Chilperich erreichte.[92] Ihre Schutzlosigkeit ausnützend, bemächtigte sich Herzog Desiderius ihrer Schätze und nahm die Königstochter gefangen, der es aber zumindest gelang, in das Kloster der hl. Maria zu Toulouse zu flüchten.[93]

---

86 Vgl. dazu auch oben S. 251 mit Anm. 40.

87 Hist. IX/33: „Wehe mir, daß ich dem Rat meiner schlimmen Mutter gefolgt bin. Siehe, mein Bruder ist tot, von meinem Manne bin ich verlassen, von meinen Söhnen getrennt; wohin soll ich Unglückliche mich nun wenden, oder was soll ich tun?"

88 Hist. IX/34.

89 Hist. IV/38 und V/38.

90 Langwierige Verhandlungen um den Brautschatz waren dieser geplanten Verheiratung vorausgegangen. Hist. VI/18 und 34.

91 Dazu vgl. S. 268. Hist. VI/45.

92 Hist. VII/9.

93 Hist. VII/10.

Als Fredegunde in Paris davon berichtet wurde,[94] geriet sie außer sich vor Zorn. Fredegunde hat wenig später Chuppa – einen ehemaligen Amtsträger Chilperichs – nach Toulouse geschickt, um ihre Tochter zu befreien. Dies ist auch gelungen und er brachte sie *non sine grande humilitate* – nicht ohne große Erniedrigung und Schmach – zurück.

Ähnlich wie Fredegunde hat auch Königin Brunichilde Sorge um ihre Tochter gezeigt: Ingunde war mit Hermenegild, dem anderen Sohn des westgotischen Königs Leuvigild, verheiratet worden und hatte zunächst heftige Repressalien von Seiten ihrer Schwiegermutter Gosvintha[95] wegen ihres katholischen Glaubens – die Westgoten waren noch Arianer – erfahren müssen.[96] Sie aber blieb – sehr zum Wohlgefallen Gregors – ihrem Glauben treu und es gelang ihr auch, ihren Mann Hermenegild zum katholischen Glauben zu bekehren, der sich damit den Zorn seines Vaters Leuvigild zuzog und von diesem verfolgt und bekriegt wurde.[97] Ingunde blieb in der Obhut der „Griechen", d. h. des oströmischen Statthalters in Spanien[98] und sollte unter dem Schutz des Kaisers zusammen mit ihrem kleinen Sohn Athanagild nach Konstantinopel gebracht werden.[99] Nachdem bereits Childebert, der Bruder Ingundes, versucht hatte, sie zurückzuholen, bemühte sich schließlich auch ihre Mutter Brunichilde um Hilfe bei den Großen des Reiches. Ihre Klagen um das Schicksal der Tochter, die sich Gerüchten nach in Afrika aufhalten sollte,

---

94 Hist. VII/15.

95 Eigentlich Stiefmutter des Hermenegild. Das Verhältnis zwischen Gosvintha und ihrer Schwiegertochter Ingunde ist eines der wenigen Beispiele, die Gregor für ein belastetes Verhältnis Schwiegermutter-Schwiegertochter anführt. Die schlechte Behandlung, die Gosvintha der Frau ihres Stiefsohnes Hermenegild zuteil werden ließ, begründet Gregor mit der Standhaftigkeit, mit der Ingunde den katholischen Glauben im arianischen Spanien hochhielt. Als sie sich den Überredungskünsten der Schwiegermutter nicht zugänglich zeigte und nicht bereit war, sich zum Arianismus zu bekehren, geriet Gosvintha in Wut und „ergriff das Mädchen bei den Haaren, riss sie auf die Erde, und trat sie so lange mit Füßen bis Blut rann, dann ließ sie sie ausziehen und in einen Fischteich tauchen." Hist. V/38 (*... adpraehensam per comam capitis puellam in terram conlidit, et diu calcibus verberatam ac sanguine cruentatam iussit spoliari et piscinae inmergi ...*). Die Episode ist vor dem Hintergrund der Problematik Arianismus und Katholizismus zu sehen, und die Rolle der Gosvintha und jene der Ingunde entsprechen einem typischen Muster – hier die arianische Christenverfolgerin, dort die heldenhafte und gedemütigte Katholikin. Allgemeine Rückschlüsse auf eine spezifische Einstellung Gregors zur Beziehung Schwiegermutter und Schwiegertochter lassen sich daher aus diesem Beispiel wohl keine ziehen. Vgl. dazu Nolte 1995, 95–100.

96 Hist. V/38. Gregor bezeichnet Gosvintha allerdings als Großmutter (*avia*) der Ingunde. Zu den Vorgängen im spanischen Westgotenreich Claude 1970, 66–69.

97 Zum Verlauf des Aufstandes Hermenegilds gegen seinen Vater, der bis 584 andauerte vgl. z. B. Claude 1970, 66–68; weiters Nolte 1995, 95–101. Die entsprechenden Stellen bei Gregor Hist. VI/18, VI/33, VI/40, VI/43, VIII/28 (Tod des Hermenegild).

98 Hist. VI/40. Vgl. auch Ewig 1988, 46.

99 Hist. VIII/18. Der Sohn überlebte und erreichte Konstantinopel. Ewig 1988, 47.

blieben ungehört.[100] Ingunde starb schließlich fern der Heimat in Afrika und wurde auch dort begraben.[101]

RESÜMEE

Die Gegenüberstellung ergibt deutlich, dass Gregor zur Mutter-Sohn-Beziehung einen anderen Zugang als zur Mutter-Tochter-Beziehung hat. Die Rolle der Frau als sorgende Mutter für den Sohn bis ins Erwachsenenalter hinein ist für Gregor nichts Ungewöhnliches und wird von ihm immer wieder in seine Darstellungen eingebaut. Interessant ist auch die Verpflichtung, die er damit verbindet, d. h. die Liebe der Mutter erwartet Dankbarkeit. Das innige Verhältnis zu den männlichen Nachkommen zeigt sich auch in der Trauer beim Tod bzw. in der Freude bei der Geburt eines Sohnes. Hinter diesen Emotionen ortet Gregor auch einen pragmatischen Grund: Ein Sohn garantiert der königlichen Mutter ihre Machtposition und Schutz am Hofe ihres Mannes, auch über den Tod ihres Mannes hinaus – als Witwe. Ohne Söhne ist die Situation für eine Ehefrau schwieriger und oftmals lebensbedrohend. Daraus erklärt sich auch die Feindschaft der Stiefmütter gegenüber ihren Stiefsöhnen, die umso größer ist, wenn sie selbst eigene Söhne haben, um deren Rechte sie – auch um ihrer selbst willen – kämpfen.

Ist das Mutter-Sohn-Verhältnis in der Regel positiv dargestellt, so stellt sich die Mutter-Tochter-Beziehung ganz anders dar. Zunächst betreffen die Beispiele in den *Historiae* immer nur Mütter und erwachsene Töchter, nie ist bei Gregor von der Rolle der Mutter für das weibliche Kind die Rede, nie von Trauer oder Freude im Zusammenhang mit einem Mädchen. Gregor berichtet von Spannungen, von Eifersucht, Besitzgier und enttäuschten Erwartungen, die bis zur Ermordung der Mutter (Amalasvintha) bzw. der Tochter (Deoteria) führen.

VATER UND SOHN[102]

Ähnlich wie im Falle der Mütter wird auch die Beziehung der Väter zu Söhnen von Gregor häufiger thematisiert als jene zu Töchtern.

100 Hist. VIII/21.

101 Hist. VIII/28. Auf dem Weg nach Konstantinopel starb Ingunde in Karthago. Ewig 1988, 49, Wallace-Hadrill 1996, 118–120.

102 Allgemein dazu Kasten 1997.

Dass die Existenz von Söhnen eine große Rolle in der Wahrnehmung Gregors spielt, zeigt sich allein an der Informationsdichte, die diesem Thema in seinem Werk zukommt. Dazu gehört auch die Tatsache, dass er generell auf männliche Nachkommen hinweist.[103] So zählt er beispielsweise alle sieben Söhne König Chlothars namentlich auf.[104]

Speziell für die Königsfamilie lassen sich viele Beispiele für das Vater-Sohn-Verhältnis finden, wenn auch wenige davon von der emotionalen Ebene handeln. Der politische Faktor steht für Gregor im Vordergrund. Dementsprechend häufig sind auch die Beispiele für Konfliktsituationen.

Dennoch, Geburt und Tod lösten auch bei den Vätern Gefühle aus: Von überschwänglicher Freude berichtet Gregor, als König Chilperich I., der bereits einige Söhne verloren hatte, wieder ein Sohn geboren wurde. Er ließ an seinem Glück auch andere teilhaben und befahl, alle Gefängnisse zu öffnen und die Gefangenen freizulassen und keine offenen Strafgelder mehr einzutreiben.[105]

Ausführlich schildert Gregor aber auch Trauer und Schmerz des Vaters, wenn sein Sohn stirbt. Als König Gunthramn seine beiden Söhne Chlothar und Chlodomer plötzlich durch eine Krankheit verlor *de quorum funere valde contristatus est, eo quod orbatus absque liberis remansisset.*[106] Er hatte allerdings noch versucht, das Unheil abzuwenden. Gregor bettet diesen Versuch in die Geschichte über die ungetreuen Bischöfe Sagittarius und Salonius ein:[107] Gunthramn hatte im Zorn Bischof Sagittarius und Bischof Salonius, die schon öfter wegen ihres Lebenswandels unter Anklage standen, ihren Besitz weggenommen und sie in Klöster einsperren lassen. Sagittarius hatte nämlich behauptet, „die Söhne Gunthramns könnten nicht die Herrschaft übernehmen, weil ihre Mutter ursprünglich zur Dienerschaft des verstorbenen Magnachar gehörte",[108] also niederen Standes war. Als der ältere der

103 Z. B. Hist. IV/25: Von der Magd Veneranda hatte König Gunthramn einen Sohn Gundobad, von Marcatrude auch einen Sohn – dessen Namen Gregor offenbar nicht weiß –, von Austrechilde die Söhne Chlothar und Chlodomer. König Chilperich hatte von seiner ersten Frau Audovera drei Söhne, die Theudebert, Merovech und Chlodovech hießen. Hist. IV/28. Von Deoteria hatte Theudebert den Sohn Theudebald. Hist. III/27. König Childebert II. hatte zwei Söhne, Theudebert (Hist. VIII/37) und Theuderich (Hist. IX/4).

104 Wobei er aber auch eine Tochter nennt (vgl. S. 266) und die jeweiligen Mütter der Kinder. Hist. IV/3: Drei dieser Söhne sind bereits zu Lebzeiten des Vaters gestorben – Gunther, Chramn und Childerich; weiters z. B. Hist. IV/26: König Charibert hatte sich u. a. auch die Schäferstochter Theudichilde zur Frau genommen und soll – Gregor ist sich hier offenbar nicht sicher – einen Sohn gehabt haben, der aber bald nach der Geburt gestorben ist.

105 Hist. VI/23.

106 Hist. V/17: „... er war über ihren Tod sehr betrübt, denn er blieb seitdem ohne Kinder." Buchner übersetzt *liberis* mit „Kinder".

107 Hist. V/20.

108 Hist. V/20: ... *quod filii eius regnum capere non possint, eo quod mater eorum ex familia Magnacharii quondam adscita* ... Gregor selbst belehrt, dass Sagittarius darin irrte. Die Kinder von Königen seien immer

Söhne Gunthramns krank wurde, meinten Vertraute des Königs, dass die Ursache dafür in der ungerechten Verbannung der vielleicht unschuldigen Bischöfe liegen könnte und Gott den König durch den Tod des Sohnes strafen möchte. Gunthramn reagierte: *Ite quantocis et laxate eos, deprecantes, ut orent pro parvulis nostris.*[109] Die Freilassung der Bischöfe hat aber weder den Tod des Sohnes verhindern, noch den schlechten Lebenswandel der beiden Geistlichen auf Dauer ändern können.

Über den Verlust seiner vier Söhne trauerte König Chilperich ebenso wie seine Frau Fredegunde.[110] Allerdings war sie es, die, als Dagobert und Chlodobert im Sterben lagen, zu Reue und Buße aufrief und auch Chilperich dazu bewegte, die Steuerbücher ins Feuer zu werfen. Als dennoch keiner der beiden Söhne überlebte, beschenkte Chilperich mehrere Kirchen und viele Arme und zog sich voll Trauer mit seiner Gemahlin aufs Land zurück.

Als Theuderich, der jüngste Sohn des Paares, ebenfalls an der Ruhr starb, brach Chilperich die Verhandlungen mit dem spanischen Gesandten wegen der Heirat seiner Tochter Rigunthe mit dem Westgoten Rekkared vorläufig ab: „Siehe ich trage Trauer in meinem Haus, wie kann ich da die Hochzeit meiner Tochter feiern?“[111]

Die Trauer um den Tod der Söhne, die er von Fredegunde hatte, trieb ihn scheinbar paradoxerweise so weit, sich gegen seine Söhne aus einer anderen Verbindung zu wenden. Chilperich ließ sich – so die Darstellung Gregors – von Fredegunde anstiften, seinen Sohn Chlodovech aus der Ehe mit Audovera als Schuldigen am Tod von Dagobert und Chlodobert zu verfolgen, einzusperren und foltern zu lassen. Als Chlodovech schließlich – angeblich – Selbstmord beging, *nec flevit, quem ipse, ut ita dicam, morte tradiderat instigante regina.*[112]

Chlodovech war der Letzte der drei erwachsenen Söhne Chilperichs aus seiner Ehe mit Audovera: Sie alle (Theudebert, Merovech und Chlodovech) kamen in der Schlacht bzw. durch die Verfolgung ihres Vaters respektive ihrer Stiefmutter um.

Mit Fredegunde hatte Chilperich weitere vier Söhne, die alle als Kinder starben und, im Gegensatz zu den erwachsenen Söhnen, von Chilperich und Fredegunde beweint und betrauert wurden.[113] Der Verlust dieser Söhne war ein Schicksalsschlag, jener der anderen sozusagen die notwendige Folge politischer Umstände. D. h. Kinder aus aktuellen Ehen wurden offenbar anders beurteilt als Kinder aus nicht mehr aufrechten Ehen.

Königskinder unabhängig von der Herkunft der Mutter. Vgl. dazu Kasten 1997, 52 (danach waren auch uneheliche Königssöhne von der Erbfolge nicht ausgeschlossen).

109 Hist. V/20: „Gehet so schnell als möglich, gebt sie frei und bittet sie, für unsere Kleinen zu beten.“

110 Hist. V/34. Vgl. dazu oben S. #.

111 Hist. VI/34: *Ecce planctum in domo sustineo, et qualiter nuptias filiae celebrabo?*

112 Hist. V/39: „… und betrauerte nicht einmal seinen Sohn, den er selbst auf Betreiben der Königin sozusagen dem Tod ausgeliefert hatte.“

113 Nur der fünfte Sohn Chlothar, der kurz nach dem Tod seines Vaters geboren wurde, überlebte.

Ähnlich bewertet Gregor auch den Konflikt zwischen dem westgotischen König Leuvigild und Hermenegild. Ursache war in diesem Fall die Bekehrung Hermenegilds zum katholischen Glauben – wiederum stand eine Frau dahinter, Ingunde, die Tochter König Childeberts II.[114] Der Arianer Leuvigild stellte sich daraufhin gegen den Sohn, verfolgte ihn und wollte ihn töten lassen.[115] Hermenegild floh vor seinem Vater und verbündete sich mit dem byzantinischen Statthalter in Spanien. Als Leuvigild ihn schließlich durch einen Trick in seine Gewalt bekam, schickte er ihn in die Verbannung, um sich seiner zu entledigen. Vor seiner Gefangennahme lässt Gregor Hermenegild sagen: *Non veniat super me pater meus; nefas est enim, aut patrem a filio aut filium a patre interfici.*[116] Umso perfider musste die Aktion des Vaters scheinen, der dem Sohn scheinbar verzieh, um ihn aus der Kirche, wo er Asyl gefunden hatte, zu locken. Später hat er ihn dann töten lassen.[117]

Gewaltsam verlief auch der Konflikt zwischen König Chlothar I. und seinem Sohn Chramn.[118] Dieser hatte dem Vater – so von Gregor formuliert – die Treue gebrochen. Von Chlothar verfolgt, floh er in die Bretagne, wo er schließlich mit seinem Heer dem Heer des Vaters gegenüberstand. In der Nacht vor dem Kampf schlug ihm Chonoober, Graf der Bretonen, vor: *Iniustum censeo, te contra patrem tuum debere egredi. Permitte me hac nocte, ut inruam super eum ipsumque cum toto exercitu proternam.*[119] Chramn jedoch wollte das nicht zulassen. Diese Rücksicht des Sohnes kostete diesem zwar letztlich das Leben, wird aber von Gregor, der auf Seiten des Vaters steht, gutgeheißen. Das Vorgehen Chlothars gegen Chramn am folgenden Tag wird unter Verwendung von Bibelzitaten geschildert: Wie ein neuer David gegen seinen Sohn Absalon ging er in den Kampf, schlug sich an die Brust und sagte: *Respice, Domine, de caelo et iudica causam meam, quia iniuste a filio iniurias patior* …[120] Die Auflehnung des Sohnes gegen des Vater wird von Gregor klar missbilligt. Der Tod des Chramn, der zunächst erdrosselt und dann zusammen mit seiner Frau und seinen Töchtern verbrannt wurde, ist daher für Gregor nur folgerichtige Konsequenz.

114 Mitbeteiligt an der Bekehrung war neben Ingunde auch Erzbischof Leander von Sevilla, der von Georg allerdings nicht erwähnt wird. Ewig 1988, 46. Vgl. auch Anm. 95 und oben S. 261.

115 Hist. V/38.

116 Hist. V/38: „Möge mein Vater nicht über mich kommen; denn es ist nicht recht, daß der Vater vom Sohn oder der Sohn vom Vater getötet werde."

117 Hist. VIII/28.

118 Zu den Untaten des Chramn vgl. Hist. IV/16, Hist. IV/17 (…*iurans, se patri esse certissimum inimicum* – „… er schwor, daß er seinem Vater ein unversöhnlicher Feind sein werde."), Hist. IV/18.

119 Hist. IV/20: „Unrecht scheint es mir, daß du gegen deinen Vater zu Feld ziehen sollst. Laß mich also in dieser Nacht ihn überfallen, daß ich ihn mit seinem ganzen Heere vernichte."

120 Hist. IV/20: „Sieh herab vom Himmel, Herr, und richte meine Sache, denn ohne Schuld erleide ich Unrecht von meinem Kinde …". Die Stellen stammen aus 2. Sam. 18, Ps. 80,15, Ps. 43,1 und 3. Mos. 19,15. Vgl. Hist. IV/20, Anm. 5–8.

Der Sohn in der Rolle als Rächer des Vaters wird von Gregor mehrfach thematisiert. Dazu nur ein Beispiel: Thema dieser Erzählung ist eigentlich der Tod des Waddo, ehemaliger Hausmeier der Rigunthe.[121] Dieser wollte sich einen Hof aneignen und meldete sich beim zuständigen Verwalter an, der jedoch nicht bereit war, den neuen Herrn anzuerkennen und trotz der Warnungen seiner Frau und seines Sohnes die Anordnungen Waddos nicht befolgte. Der Ungehorsam endete mit dem Tod des Verwalters – Waddo spaltete ihm mit dem Schwert den Kopf. Der Sohn des Ermordeten reagierte sofort. Er stieß Waddo sein Speer in den Leib, der wenig später seinen Verletzungen erlag. Die Rache des Sohnes für den Vater scheint hier von Gregor als logische Verpflichtung gesehen. Nach dem Tod des Ernährers übernahm er die Verantwortung für die Mutter und die jüngeren Brüder. Diese Rolle drückt sich auch in der Vergeltung aus.

VATER UND TOCHTER

Töchter spielen in der Wahrnehmung Gregors eine geringere Rolle. Weder berichtet er über Freude des Vaters bei der Geburt, noch über Trauer beim Tod eines Mädchens. Hingegen schließt er bei der namentlichen Nennung der Kinder eines Paares auch die Töchter mit ein, wie konsequent und vollständig lässt sich allerdings nicht sagen: Als er die sieben Söhne König Chlothars I. aufzählt, erwähnt er immerhin auch die Tochter Chlodosinde, die Chlothar mit Ingunde hatte. Sie wurde mit dem Langobardenkönig Alboin verheiratet.[122] König Chilperich hatte neben seinen Söhnen auch Töchter.[123] König Charibert war mit Ingoberga verheiratet und hatte mit ihr eine einzige Tochter, die sich später mit König Ethelbert von Kent verheiratete.[124] Der Ostgotenkönig Theoderich hinterließ bei seinem Tod seine Frau mit der kleinen Tochter Amalasvintha.[125]

Die Rolle des Vaters als Schutzherr über seine Familie, die Frau und seine Kinder, wird von Gregor mehrfach thematisiert, insbesondere, wenn es sich um Töchter handelt. Chramn, der gegen den Vater (Chlothar I.) rebellierte und von ihm verfolgt wurde, floh mit seiner Frau und seinen Töchtern in die Bretagne. Als Chramn in der Schlacht unterlag, suchte er seine Frau und seine Töchter zur retten. Sie wurden jedoch gefasst, in einer Hütte eingesperrt und nachdem Chramn erdrosselt war, alle gemeinsam verbrannt.[126]

121 Hist. IX/36.
122 Hist. IV/3 und Hist. IV/41. Vgl. Anm. 104.
123 Hist. V/14. S. auch oben S. 250.
124 Hist. IV/26 und Hist. IX/26. Yorke 2002, 113–130; Lohaus 1974, 5–13; Wood 1994, 176–180.
125 Hist. III/31. Zum Konflikt zwischen Mutter und einziger Tochter vgl. oben S. 259 und Anm. 84.
126 Hist. IV/20. S. auch S. 265.

Mehr Glück hatten zunächst die Töchter Gunthramn Bosos.[127] Er hatte sie in einer Kirche in Tours in Sicherheit gebracht, holte sie mit einigen Bewaffneten aber wieder ab und brachte sich nach Poitiers. Die Stadt gehörte König Childebert, in dessen Diensten Gunthramn stand. Als Poitiers vom feindlichen König Chilperich überfallen wurde, gelang es ihm, die Töchter in die Kirche des hl. Hilarius zu bringen. Er selbst begab sich zu König Childebert.[128] Einige Zeit später wollte Gunthramn Boso die Kinder in Poitiers abholen, wurde aber von Dracolen gestellt. Bevor es zum Kampf kam, ließ Gunthramn Boso dem Feind ausrichten: „Du weißt doch, daß wir ein Bündnis eingegangen haben; deshalb bitte ich dich, laß ab, mir nachzustellen. Von meiner Habe, nimm, soviel du willst; ich hindere dich nicht. Nur laß mich mit dem nackten Leben davonkommen und mit meinen Töchtern gehen, wohin ich will."[129] Dieser ging jedoch auf das Angebot nicht ein, es kam zum Kampf und Dracolen unterlag. Gunthramn Boso aber *cum filiabus liber abscessit* – zog mit seinen Töchtern frei davon. Dass nur die Töchter zitiert werden, heißt in diesem Fall jedoch nicht, dass Gunthramn Boso keine Söhne hatte. Als nämlich noch einmal Frau und Töchter gefangen genommen wurden, übergab er, um sich aus der drohenden Todesgefahr zu befreien, seinen kleinen Sohn als Geisel.[130]

Töchter, so zeigt sich mehrfach in den Erzählungen Gregors, waren beim Tod des Vaters und Beschützers größerer Gefahr ausgesetzt als Söhne. Als König Sigibert ermordet wurde, war Brunichilde mit ihrem Sohn Childebert und ihren Töchtern gerade in Paris. Ihrem kleinen Sohn wurde die Herrschaft übertragen. Die Töchter jedoch ließ König Chilperich (Bruder Sigiberts) in Meaux festhalten und von der Mutter trennen, die nach Rouen gebracht wurde.[131]

Nach dem Tod König Childeberts I. übernahm sein Reich sein Bruder Chlothar. Dieser schickte die Witwe Vultrogotha und die beiden Töchter in die Verbannung.[132]

Im Zusammenhang mit Eheschließungen führt Gregor in der Regel neben der Braut auch den Namen des Vaters an. Zum Beispiel war Chramn mit der Tochter des Wiliachar verheiratet,[133] König Sigibert freite um Brunichilde, Tochter des westgotischen Königs Athanagild[134] usw.

---

127 Zu Herzog Gunthramn Boso vgl. Hist. IV/50, Hist. V/4, Hist. V/14, Hist. IX/8 und Hist. IX/10.

128 Hist. V/24.

129 Hist. V/25: *Scis enim, quod foedus inter nos initum habemus; rogo, ut te de meis removeas insidiis. Quantumvis de rebus tollere non prohibeo; tantum mihi, etsi nudo, liceat cum filiabus meis accedere, quo voluero.*

130 Hist. V/26. Als Gunthramn Boso schließlich doch gefasst und ermordet wurde, schickte man seine Frau und seine Kinder (diesmal steht *filiis* nicht mehr nur *filiabus*) in die Verbannung. Hist. IX/10.

131 Hist. V/1. Vgl. S. #.

132 Hist. IV/20.

133 Hist. IV/17.

134 Hist. IV/27.

Dass für das Zustandekommen von Ehen in der Regel die Väter für ihre Töchter verantwortlich zeichneten, muss nicht eigens erwähnt werden. Es verwundert daher nicht, wenn Vater-Tochter-Beziehungen auch bei Gregor v. a. in diesem Kontext Erwähnung finden. König Chilperich verhandelte mit Leuvigild wegen der Heirat seiner Tochter Rigunthe mit dessen Sohn Rekkared. Die geplante Hochzeit wurde verschoben, als der kleine Sohn Chilperichs plötzlich starb.[135] Die Schwester soll nicht heiraten, solange der Tod des Bruders beklagt wird. Kein Problem hatte Chilperich jedoch damit, statt Rigunthe eine Tochter aus der früheren Ehe mit Audovera als neue Heiratskandidatin vorzuschlagen. Der Plan scheiterte an der Weigerung Basinas, die daraufhin auf Betreiben der Stiefmutter in ein Kloster gehen musste.[136] Als dann schließlich doch die Heirat Rigunthes mit Rekkared wieder aktuell wurde, bereitete Chilperich alles für die Reise der Tochter und ihres Hofstaates nach Spanien vor und sorgte vor allem für eine überreiche Mitgift.[137]

Finden sich bei Gregor mehrere Beispiele für die Rolle des Sohnes als Rächer des Vaters – eine Rolle, die quasi verpflichtend für die männlichen Nachkommen scheint –, so übernimmt zumindest einmal die Tochter diese „Aufgabe": Der Langobardenkönig Alboin heiratete nach dem Tod seiner Frau ein zweites Mal – Rosamunde. Da Rosamundes Vater jedoch kurz zuvor, von Alboin ermordet worden war, suchte die Tochter nach einer Gelegenheit, sich dafür zu rächen. Schließlich brachte sie ihren Mann mit Gift um, floh gemeinsam mit einem Diener, wurde jedoch gefasst und ebenfalls getötet.[138] Auch Frauen gesteht Gregor also die Rolle zu, als Rächerin für den Tod des Vaters aufzutreten.

RESÜMEE

Im Wesentlichen lassen sich die Erwähnungen zum Verhältnis Vater-Sohn in zwei Gruppen teilen. Die eine spricht die emotionale Ebene an, Freude bei der Geburt und Trauer beim Tod des männlichen Kindes. Die Belege dazu betreffen in erster Linie die königliche Familie. Ein Sohn ist immer potentieller Königsnachfolger, er sichert das Erbe und den Weiterbestand der Familie. Daher wird dem Sohn auch größere Aufmerksamkeit als der Tochter zuteil.

Die zweite Gruppe hat den erwachsenen Sohn zum Thema, der sich gegen den Vater auflehnt und ihm die Herrschaft streitig macht. Die Konflikte werden in der Regel militärisch

---

135 Hist. VI/34. S. auch oben S. 264.

136 Hist. V/39. S. auch oben S. 257.

137 Hist. VI/45. S. auch oben S. 260.

138 Hist. IV/41. Dazu z. B. Christie 1995, 59 Anm. 24, 82, und Jarnut 1982, 35f.

ausgetragen und enden meist mit der Vernichtung des Sohnes. Besonders betroffen sind die männlichen Nachkommen aus früheren Ehen des Herrschers, deren Beseitigung aus politischen Gründen notwendig wurde. Außer dieser politischen Komponente lässt Gregor aber auch hier keine psychologischen Motive ödipaler Natur gelten.

Liebe und Hass liegen auch im Falle der Vater-Sohn-Beziehungen nahe beieinander, wobei ähnlich wie gegenüber der Mutter, Gregor Achtung und Dankbarkeit des Sohnes gegenüber dem Vater erwartet. Bei Konflikten nimmt er daher in der Regel die Seite des Vaters ein. Gleichermaßen liegt auch die Rolle des Rächers beim Sohn. Wird dem Vater Unrecht getan, so ist die Vergeltung durch den Sohn gerechtfertigt.

Auch wenn Töchter bei Gregor eine geringere Rolle als Söhne spielen, finden sie in bestimmten Zusammenhängen dennoch z. T. auch ausführlich Erwähnung. Im Kontext des Vaterverhältnisses ist zu beobachten, dass Töchter in erster Linie als Heiratsobjekte gewertet wurden. Emotionale Bindungen des Vaters zu den weiblichen Nachkommen erwähnt Gregor keine. Bei den Ehefrauen nennt er in der Regel den Vatersnamen und bei Eheabkommen streicht er die Rolle der Väter selbstverständlich heraus.

Zur Aufgabe des Vaters gehört der Schutz der Familie, speziell der Frau und der Töchter. Mehrfach schildert Gregor Situationen, in denen der Vater die Tochter in Schutz nimmt bzw. Frau und Töchter vor seinen Feinden in Sicherheit bringt. Umso schutzloser sind diese daher, wenn der Vater stirbt. Die Trennung von Mutter und Kindern ist noch die harmloseste Variante, die eintreten kann, schlimmer sind Verbannung und Ermordung.

Von einem innigeren Verhältnis zwischen Vater und Tochter ist, um es noch einmal zu wiederholen, bei Gregor nie die Rede, dennoch lässt er die emotionale Bindung zumindest indirekt spüren, wenn die Tochter unter Gefahr des eigenen Lebens den Tod des Vaters rächt.

LITERATURVERZEICHNIS

Affeldt 1990 = W. Affeldt (Hrsg.), Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen, Sigmaringen 1990.

Affeldt u.a. 1990 = W. Affeldt/C. Nolte/S. Reiter/U. Vorwerk (Hrsg.), Frauen im Frühmittelalter. Eine ausgewählte, kommentierte Bibliographie, Frankfurt a. M./Bern u.a. 1990.

Affeldt 1988 = W. Affeldt, Lebensformen für Frauen im Frühmittelalter. Probleme und Perspektiven ihrer Erforschung, in: Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung, Frankfurt a. M. 1988, 51–78.

Affeldt/Kuhn 1986 = W. Affeldt/A. Kuhn (Hrsg.), Frauen in der Geschichte VII. Interdisziplinäre Studien zur Geschichte der Frauen im Frühmittelalter. Methoden – Probleme – Ergebnisse (Geschichtsdidaktik. Studien-Materialien 39) Düsseldorf 1986.

Affeldt/Reiter 1986 = W. Affeldt/S. Reiter, Die Historiae Gregors von Tours als Quelle für die Lebenssituation von Frauen im Frankenkreich des sechsten Jahrhunderts, in: W. Affeldt/A. Kuhn (Hrsg.), Frauen in der Geschichte VII: Interdisziplinäre Studien zur Geschichte der Frauen im Frühmittelalter. Methoden – Probleme – Ergebnisse (Geschichtsdidaktik. Studien-Materialien 39) Düsseldorf 1986, 192–208.

Affeldt 1986a = W. Affeldt, Einführung. Frühmittelalter und Historische Frauenforschung, in: W. Affeldt/A. Kuhn (Hrsg.), Frauen in der Geschichte VII: Interdisziplinäre Studien zur Geschichte der Frauen im Frühmittelalter. Methoden – Probleme – Ergebnisse (Geschichtsdidaktik. Studien-Materialien 39) Düsseldorf 1986, 10–30.

Affeldt 1986b = W. Affeldt, Geschichte der Frauen im Frühmittelalter. Bemerkungen zum Forschungsstand, in: W. Affeldt/A. Kuhn (Hrsg.), Frauen in der Geschichte VII: Interdisziplinäre Studien zur Geschichte der Frauen im Frühmittelalter. Methoden – Probleme – Ergebnisse (Geschichtsdidaktik. Studien-Materialien 39) Düsseldorf 1986, 32–42.

Anton 1999 = H.H. Anton, G. v. Tours, in: Lexikon des Mittelalters IV, Stuttgart/Weimar 1999, Sp. 1679–1682.

Arnold 1987 = K. Arnold, Mentalität und Erziehung, in: Mentalitäten im Mittelalter. Methoden und inhaltliche Probleme (Vorträge und Forschungen 35) Sigmaringen 1987, 255–288.

Breukelaar 1994 = A. H.B. Breukelaar, Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul. The Histories of Gregory of Tours interpretet in their historical context (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 57) Göttingen 1994.

Buchner 1956 = R. Buchner, Zehn Bücher Geschichten, 2 Bände, Berlin 1956.

Cescutti 1995 = E. Cescutti, Hrotsvit und die Männer. Konstruktionen von „Männlichkeit" und „Weiblichkeit" in der lateinischen Literatur im Umfeld der Ottonen (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 23) Wien 1995.

Christie 1995 = N. Christie, The Lombards. The Ancient Longobards, Oxford 1995.

Claude 1991 = D. Claude, Gregor von Tours und die Juden: Die Zwangsbekehrung von Clermont, Historisches Jahrbuch 111, 137–147.

Claude 1970 = D. Claude, Geschichte der Westgoten, Stuttgart/Berlin u.a. 1970, 66–69.

De Nie 1987 = G. de Nie, Views from a many-windowed tower. Studies of imagination in the works of Gregory of Tours (Studies in classical antiquity 7) Amsterdam 1987.

De Nie 1994 = G. de Nie, Gregory of Tours' smile: spiritual reality, imagination and earthly events in the „Histories", in: Historiographie im frühen Mittelalter (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 32) Wien/München 1994, 68–95.

De Nie 1995 = G. de Nie, Die Sprache im Wunder – das Wunder in der Sprache. Menschenwort und Logos bei Gregors von Tours, MIÖG 103, 1–25.

Ennen 1987 = E. Ennen, Zur Geschichtsschreibung über die Frauen im Mittelalter, Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 84, 44–60.

Ewig 1988 = E. Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, Stuttgart 1988.

Goetz 1991 = H.-W. Goetz, Frauenbild und weibliche Lebensgestaltung im Fränkischen Reich, in: H.-W. Goetz (Hrsg.), Weibliche Lebensgestaltung im frühen Mittelalter, Köln 1991, 7–44.

Goetz 1995 = H.-W. Goetz, Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich, Weimar/Köln/Wien 1995.

Goffart 1989 = W. Goffart, Rome's fall and after, London 1989, bes. 255–317.

Heene 1997 = K. Heene, The Legacy of Paradise. Marriage, Motherhood and Woman in Carolingian Edifiying Literature, Frankfurt a. M/Berlin/u.a. 1997.

Heidebrecht/Nolte 1988 = P. Heidebrecht/C. Nolte, Leben im Kloster: Nonnen und Kanonissen. Geistliche Lebensformen im frühen Mittelalter, in: U.A.J. Becher/J. Rüsen (Hrsg.), Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung, Frankfurt a. M. 1988, 79–115.

Heidrich 1991 = I. Heidrich, Besitz und Besitzverfügung freier Frauen, in: H.-W. Goetz (Hrsg.), Weibliche Lebensgestaltung im frühen Mittelalter, Köln 1991, 119–138.

Heinzelmann 1994a = M. Heinzelmann, Gregor von Tours (538–594). „Zehn Bücher Geschichte". Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert, Darmstadt 1994.

Heinzelmann 1994b = M. Heinzelmann, Die Franken und die fränkische Geschichte in der Perspektive der Historiographie Gregors von Tours, in: Historiographie im frühen Mittelalter (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 32) Wien/München 1994, 326–344.

Heinzelmann 1996 = M. Heinzelmann, Gregor von Tours: Die ideologische Grundlegung fränkischer Königsherrschaft, in: Die Franken. Wegbereiter Europas. Vor 1500 Jahren: König Chlodwig und seine Erben, Ausstellungskatalog, Mainz 1996, 381–388.

Hellmuth 1998 = D. Hellmuth, Frau und Besitz. Zum Handlungsspielraum von Frauen in Alamannien (700–940) (Vorträge und Forschungen Sonderbd. 42) Sigmaringen 1998.

Herlihy 1990 = D. Herlihy, Opera muliebria. Women and Work in Medieval Europe, ohne Ort 1990, 25–48.

Herlihy 1995 = D. Herlihy, Making sense of Incest: Women and the Marriage Rules of the Early Middle Ages (1990), in: D. Herlihy, Women, Family and Society in Medieval Europe. Historical Essays 1978–1991, Providence/Oxford 1995, 96–109.

Jarnut 1982 = J. Jarnut, Geschichte der Langobarden, Stuttgart u.a. 1982.

Kasten 1997 = B. Kasten, Königssöhne und Königsherrschaft. Untersuchungen zur Teilhabe am Reich in der Merowinger- und Karolingerzeit (MGH Schriften 44) Hannover 1997.

Keely 1997 = A. Keely, Arians and Jews in the Histories of Gregory of Tours,
Journal of Medieval History, 103–115.

Ketsch 1982 = P. Ketsch, Aspekte der rechtlichen und politisch-gesellschaftlichen Situation von Frauen im frühen Mittelalter (500–1150), in: A. Kulm (Hrsg.), Frauen in der Geschichte. II. fachwissenschaftliche und fachdidaktische Beiträge zur Sozialgeschichte der Frauen vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart (Geschichtsdidaktik. Studien-Materialien 8) Düsseldorf 1982, 11–72.

Kitchen 1998 = J. Kitchen, Saints' Lives and the Rhetoric of Gender: Male and Female in Merovingian Hagiography, Oxford/New York 1998.

Krishner/Wemple 1987 = J. Krishner/S. Wemple (Hrsg.), Women of the Medieval World, Oxord 1987.

Krusch/Levison 1951 = B. Krusch/W. Levison, Gregor von Tours, Historiae (MGH SSrM 1,1) Hannover 1951.

Kuchenbuch 1991 = L. Kuchenbuch, Opus feminile. Das Geschlechterverhältnis im Spiegel von Frauenarbeiten im früheren Mittelalter, in: H.-W. Goetz (Hrsg.), Weibliche Lebensgestaltung im frühen Mittelalter, Köln 1991, 137–175.

Laske 1983 = W. Laske, Die Situation der Juden in Gallien zur Zeit und nach dem Zeugnis Gregors von Tours, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germ. Abteilung 100, 260–66.

Lelong 1995 = C. Lelong, Grégoire de Tours, sa vie et son oeuvre, Chambray-lès-Tours 1995.

Lohaus 1974 = A. Lohaus, Die Merowinger und England (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 19) München 1974, 5–13.

Lohrke 2004 = B. Lohrke, Kinder in der Merowingerzeit. Gräber von Mädchen und Jungen in der Alemannia (Freiburger Beiträge zur Archäologie und Geschichte des ersten Jahrtausends 9) Rahden 2004.

Martin/Zoepffel 1989 = J. Martin/R. Zoepffel (Hrsg.), Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann (Veröffentlichungen des „Instituts für Historische Anthropologie E.V." 5/1, 2) München 1989.

McNamara 1987 = J. A. McNamara, A Legacy of Miracles: Hagiography and Nunneries in Merovingian Gaul, in: Women of the Medieval World, Oxford 1987, 36–52.

Merta 1988 = B. Merta, Helenae conparanda regina – secunda Isebel. Darstellungen von Frauen des merowingischen Hauses in frühmittelalterlichen Quellen, MIÖG 96, 1–32.

Mitchell/Wood 2002 = K. Mitchell/I. Wood (Hrsg.), The World of Gregory of Tours (Cultures, Beliefs and Traditions 8) Leiden/Boston/Köln 2002.

Moreira 2000 = I. Moreira, Dreams, visions and spiritual authority in Merovingian Gaul, Ithaca 2000.

Moreira 1993 = I. Moreira, Provisatrix optima: St. Radegund of Poitiers' relic petitions to the East, Journal of Medieval History 19, 285–305.

Nelson 1978 = J. L. Nelson, Queens as Jezebels: The careers of Brunhild and Bathild in Merovingian history, in: D. Baker (Hrsg.), Medieval Women. Festschrift für Rosalind M. T. Hill, Oxford 1978, 31–77.

Nitschke 1989a = A. Nitschke, Frauen und Männer im Mittelalter – Die Geschichte eines vielfältigen Wandels, in: J. Martin/R. Zoepffel (Hrsg.), Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann (Veröffentlichungen des „Instituts für Historische Anthropologie E.V." 5/1, 2) München 1989, 677–707.

Nitschke 1989b = A. Nitschke, Beobachtungen zur Kindersterblichkeit im Mittelalter. Schwierigkeiten und Möglichkeiten der historischen Forschung, Anthropologischer Anzeiger 47, 51–55.

Nolte 1995 = C. Nolte, Conversio und Christianitas. Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 41) Stuttgart 1995.

Nyssen 1997 = F. Nyssen (Hrsg.), Psychogenetische Geschichte der Kindheit. Beiträge zur Psychohistorie der Eltern-Kind-Beziehung, Gießen 1997.

Pietri 1985 = Luce Pietri, Gregor von Tours, in: Theologische Realenzyklopädie XIV, Berlin/New York 1985, 184–188.

Pizarro 1978 = J. M. Pizarro, A Brautwerbung Variant in Gregory of Tours, Neophilologus 62, 109–118.

Reimitz 2003 = H. Reimitz, Social networks an identities in Frankish historiography. New aspects of the textual history of Gregory of Tours' *Historiae*, in: The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts (The Transformation of the Roman World 2) Leiden/Boston 2003, 229–268.

Röckelein 1992 = H. Röckelein, Historische Frauenforschung. Ein Literaturbericht zur Geschichte des Mittelalters, HZ 255, 377–409.

Rohr 2003 = C. Rohr, Signa apparuerunt, quae aut regis obitum adnunciare solent aut regiones excidium. Naturerscheinungen und ihre „Funktion" in der *Historia Francorum* Gregors von Tours, in: D. Groh/M. Kempe/F. Mauelshagen (Hrsg.), Naturkatastrophen. Beiträge zu ihrer Deutung, Wahrnehmung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert, Tübingen 2003, 65–78.

Rollinger/Ulf 2000 = R. Rollinger/C. Ulf (Hrsg.), Geschlechterrollen und Frauenbild in der Perspektive antiker Autoren, Innsbruck/Wien/München 2000.

Rosenthal 1990 = J. T. Rosenthal (Hrsg.), Medieval Women and the Sources of Medieval History, Athen/London 1990.

Rosenwein 2002 = B. Rosenwein, Writing and Emotions in Gregory of Tours, in: W. Pohl/P. Herold (Hrsg.), Vom Nutzen des Schreibens. Soziales Gedächtnis, Herrschaft und Besitz, (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 5 = Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften phil. hist. Klasse 306) Wien 2002, 23–32.

Scheibelreiter 1999 = G. Scheibelreiter, Die barbarische Gesellschaft. Mentalitätsgeschichte der europäischen Achsenzeit 5.–8. Jahrhundert, Darmstadt 1999.

Scheibelreiter 1992 = G. Scheibelreiter, Das Wunder als Mittel der Konfliktbereinigung, Archiv für Kulturgeschichte 74, 257–276.

Scheibelreiter 1983 = G. Scheibelreiter, Der Bischof in merowingischer Zeit (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 27) Wien/Köln/Graz 1983.

Scheibelreiter 1979 = G. Scheibelreiter, Königstöchter im Kloster. Radegund (†587) und der Nonnenaufstand von Poitiers (589), MIÖG 87, 1–37.

Schissler 1993 = H. Schissler (Hrsg.), Geschlechterverhältnis im historischen Wandel (Geschichte und Geschlechter 3) Frankfurt/NewYork 1993.

Schneider 1966 = J. Schneider, Die Darstellung der Pauperes in den Historiae Gregors von Tours. Ein Beitrag zur sozial-ökonomischen Struktur Galliens im 6. Jahrhundert, Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte 1966/Teil 4, 57–74.

Schnell 1998 = R. Schnell, Geschlechtergeschichte, Diskursgeschichte und Literaturgeschichte. Eine Studie zu konkurrierenden Männerbildern in Mittelalter und Früher Neuzeit, Frühmittelalterliche Studien 32, 307–364.

Späth 1994 = T. Späth, Männlichkeit und Weiblichkeit bei Tacitus. Zur Konstruktion der Geschlechter in der römischen Kaiserzeit (Geschichte und Geschlechter 9) Frankfurt/New York 1994.

Stafford 1983 = P. Stafford, Queens, Concubines and Dowagers, London 1983.

Stuard 1977 = S. M. Stuard (Hrsg.), Women in Medieval Society, Pennsylvania 1977.

Ulf/Rollinger 2002 = C. Ulf/R. Rollinger (Hrsg.), Geschlechter – Frauen – Fremde Ethnien in antiker Ethnographie, Theorie und Realität, Innsbruck/Wien/München/Bozen 2002.

Verdon 1989 = J. Verdon, Grégoire de Tours, Le Coteau 1989.

Verdon 1990 = J. Verdon, Les femmes laiques en Gaul au temps des Mérovingiens: les réalités de la vie quotidienne, in: W. Affeldt (Hrsg.), Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen, Sigmaringen 1990, 239–261.

Wallace-Hadrill 1962 = J.M. Wallace-Hadrill, The long-haired kings and other studies in Frankish history, London 1962.

Wallace-Hadrill 1996 = J.M. Wallace-Hadrill, The Barbarian West. 400–1000, Oxford 1996 (Nachdruck mit erneuerter Bibliographie).

Walsh 1990 = K. Walsh, Ein neues Bild der Frau im Mittelalter. Weibliche Biologie und Sexualität, Geistigkeit und Religiosität in West- und Mitteleuropa. Forschungsbericht (aus: Innsbrucker Historische Studien 12/13) Innsbruck 1990.

Walter 1966 = E.H. Walter, Hagiographisches in Gregors Frankengeschichte, Archiv für Kulturgeschichte 48, 291–310.

Weidemann 1982 = M. Weidemann, Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours, 2 Teile, Mainz 1982.

Wemple 1981 = S.F. Wemple, Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister 500 to 900, Philadelphia 1981.

Wolfram 1990^3 = H. Wolfram, Geschichte der Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie, München 1990^3.

Wood 1994 = I. Wood, The Merovingian Kingdoms 450–751, London/NewYork 1994.

Wood 2002 = I. Wood, The individuality of Gregory of Tours, in: K. Mitchell/I. Wood (Hrsg.), The World of Gregory of Tours (Cultures, Beliefs and Traditions 8) Leiden/Boston/Köln 2002, 29–46.

Wood 1994 = I. Wood, Gregory of Tours, Oxford 1994.

Wunder 1990 = H. Wunder, Historische Frauenforschung – Ein neuer Zugang zur Gesellschaftsgeschichte, in: W. Affeldt (Hrsg.), Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen, Sigmaringen 1990, 31–41.

Yorke 2002 = B. Yorke, Gregory of Tours and sixth-century Anglo-saxon England, in: K. Mitchell/I. Wood (Hrsg.), The World of Gregory of Tours (Cultures, Beliefs and Traditions 8) Leiden/Boston/Köln 2002, 113–130.

Christoph Schäfer

Stereotypen und Vorurteile im Frauenbild des Prokop

„Prokop massiert die Verallgemeinerungen auf so groteske Weise, daß man sich davon unmöglich überzeugen lassen kann, und diese Verallgemeinerungen haben eine Grundtendenz, die nicht anders bezeichnet werden kann denn als Kriminalisierung Theodoras. Für Prokop gibt es so gut wie keine moralisch indifferente Handlung der Kaiserin, von guten Taten ganz zu schweigen. Was immer sie tut, tut sie aus kriminellen Beweggründen, ebenso wie Kaiser Justinian. Eine solche Beurteilung ist in sich unglaubwürdig, denn sie widerspricht jeder menschlichen Erfahrung. Selbst der Böseste leidet an Ermüdungserscheinungen in Bösestun; es ist, mit anderen Worten, nie auszuschließen, daß manche seiner Handlungen indifferent sind."[1] Kein Geringerer als Hans-Georg Beck hat dieses Urteil über Prokops Sicht der Theodora gefällt. Nicht umsonst trägt seine einschlägige Doppelbiographie den bezeichnenden Untertitel „Der Historiker und sein Opfer".

Zweifellos steht vor allem sie als ehemalige Schauspielerin und Prostituierte im Fadenkreuz von Prokops beißender Kritik, und so hat gerade sein problematisches Verhältnis zu ihr auch die moderne Forschung geprägt, die sich bei der Frage nach Stereotypen und Geschlechterbild allzu sehr auf das Duo Justinian und Theodora sowie bestenfalls noch auf Belisar und seine aus dem gleichen Milieu stammende Gemahlin Antonina konzentrierte.[2]

Die Versuchung ist angesichts der Quellenlage verständlicherweise groß, ein weiteres Mal die beiden Paare im Urteil Prokops zu analysieren; genau dies aber soll in der folgenden Untersuchung vermieden werden. Auch wenn wir den Blick auf Theodora manchmal nicht vermeiden können, so soll doch die Funktion von Stereotypen und Vorurteilen in der Darstellung von Frauen jenseits der Kaiserin im Vordergrund unserer Betrachtungen stehen.

Dabei gilt es, wie Averil Cameron in ihrer grundlegenden Untersuchung zu Prokop zurecht feststellt, die verschiedenen Werke als eine zusammengehörige Einheit zu verstehen

---

1 Beck 1986, 12ff.

2 Cf. Schubart 1943, bes. 50ff. u. 133. Rubin 1954, 257ff. Tinnefeld 1971, 18ff. Cameron 1985, 67ff. Mazal 2001, 60ff. Erst kürzlich ging zwar auch McClanan 2002, bes. 107ff., ausführlich auf die Invektive bei Prokop ein, allerdings vernachlässigt sie bei ihrer Analyse jene Stereotypen, die nicht ausdrücklich gegen Theodora gerichtet sind. In ihrem Bemühen, der Kaiserin einen besseren Leumund zu verschaffen, schreckt sie nicht einmal vor dem Vergleich mit Hillary Clinton und Jacky Onassis zurück!

und zu interpretieren.[3] Drei Aspekte treten in seinem Geschlechterbild in besonderer Weise hervor: Eheschließungen, sexuelle Ausschweifungen und ethnographische Kuriositäten.

HEIRATSPROJEKTE

Immer wieder schildert Prokop Heiratsprojekte, die durchweg problembehaftet erscheinen. Zwei Grundtypen lassen sich unterscheiden, solche, die von offizieller Seite betrieben werden – dynastisch ist hier wohl der falsche Ausdruck – und solche, die eher von den direkt Beteiligten, d. h. den künftigen Eheleuten, forciert werden.

Zur erstgenannten Gruppe gehört der Fall zweier verwitweter Schwestern aus konsularischer Familie, die zwangsweise mit Männern aus niedrigem Stand verheiratet werden, obwohl Bewerber aus Patrizierkreisen vorhanden waren. Sie müssen (natürlich!) von ihren Männern unnatürliche, ehrenrührige Misshandlungen erdulden.[4]

Die Kaiserin Theodora habe darüber hinaus Brautpaare auseinander gerissen und die Heiraten nach ihren eigenen Vorstellungen geordnet. Betroffen war neben dem *referendarius* Leon auch ein gewisser Saturninos. Dieser sei von einem ehrbaren Mädchen aus bester Familie weggerissen und einer von drei ehemaligen Huren zum Mann gegeben worden, die nun die Geschäfte der Kaiserin besorgten. Als Saturninos feststellte, dass seine Frau schon entjungfert war, habe er geäußert, er wolle nur eine heiraten, die ihr Jungfernhäutchen noch habe, woraufhin er auf Befehl Theodoras umgehend bestraft worden sei.[5]

In einen offiziellen Rahmen gehört auch das Interesse des späteren Kaisers Maximus an Eudoxia, der Frau seines Vorgängers Valentinian III. Frisch verwitwet, heiratet er nach seiner Machtübernahme gegen ihren Willen die Kaiserin. Ihr, deren Schönheit Prokop hervorhebt, gesteht Maximus, er habe ihren Gatten nur aus Liebe zu ihr beseitigt. Dies steigert ihren Hass und lässt sie Verrat und Anschlag mit Geiserich planen. Geiserich plündert nunmehr Rom, Maximus wird von aufgebrachten Römern getötet und Eudoxia zusammen mit ihren von Valentinian stammenden Töchtern Placidia und Eudokia von Geiserich gefangen genommen.[6]

Aber auch den „Barbaren" ergeht es nicht viel besser. Amalaswintha wird von ihrem Mann Theodahat beseitigt, kaum dass sie ihn nach dem Tod ihres Sohnes zur Legitimierung ihrer Herrschaft geehelicht und an der Macht beteiligt hat.[7] Schätzt Prokop sie während der

3 Cameron 1985, X u. 262f. Cf. Cameron 1986, 56.
4 HA 17,7ff. Cf. zu dieser Stelle allgemein Näf 1995, 269.
5 HA 17,28ff.
6 BV 1,4,36ff. u. 1,5,1ff. Cf. Jones 1964, 240. Demandt 1989, 170. Moorhead 1994, 83.
7 BG 1,4,4ff. Cf. Veh 1953, 6ff. Enßlin 1959, 328f. Claude 1980, 162ff.

Zeit ihrer Vormundschaft für Athalarich als klug, gerecht und von durchaus männlicher(!) Denkweise ein, so wandeln sich ihre Eigenschaften in der Passage zur Eheschließung ganz gravierend.[8] Jetzt wird sie als unklug, kurzsichtig und vertrauensselig dargestellt.[9] Erst mit der Ermordung wird sie erneut zu einer ausgesprochen starken Frau *(ἡ γυνὴ ἰσχυρότατα)* und einer in jeder Hinsicht hervorragenden Persönlichkeit.[10]

Kaum mehr Glück hatte Witigis, der wegen der dynastischen Legitimation trotz ihres Sträubens Amalaswinthas Tochter Mataswintha heiratete, die zur Jungfrau herangewachsen war.[11] Die Jungfräulichkeit, mit der barbarische Herrscherinnen in die Ehe gehen, betont Prokop auch an anderer Stelle, sodass man sich des Eindrucks kaum erwehren kann, er verpacke so eine versteckte Kritik an den Zuständen im Imperium, speziell am Kaiser und an Belisar.[12] Mataswintha, die ihrem Gatten bitterlich grollte, weil er sie zur Ehe gezwungen hatte, knüpfte schließlich mit Belisars Feldherrn Johannes Geheimverhandlungen an. Ihr Ziel war wohl Verrat und eine neue eheliche Verbindung.[13]

Ein Blick in den Osten des Reiches belegt deutlich den Gebrauch von Topoi. Als Prokop die Vorgeschichte der Heiratsverbindung des Perserkönigs Kabades erläutert, weist er zunächst darauf hin, dass dieser ein Gesetz erlassen habe, wonach die Perser „Frauengemeinschaft" pflegen dürften. Dies habe letztendlich zu seinem Sturz geführt.[14] Während er sich diesbezüglich durchaus auf gängige Quellen wie die Chronik des Josua Stylites stützen kann, verstärkt er seine Attacke auf Kabades, indem er behauptet, dessen Frau habe den Gefängniswärter verführt, dann mit ihrem Mann die Kleider getauscht und so dem Gatten die Flucht ermöglicht. Das Schicksal der zurückgebliebenen Frau lässt er offen, da sich die persischen Berichte widersprächen.[15] Anschließend sei Kabades zu den ephthalitischen

---

8 BG 1,2,3: Ἀμαλασοῦνθα δὲ ἅτε τοῦ παιδὸς ἐπίτροπος οὖσα, τὴν ἀρχὴν διῳκεῖτο, ξυνέσεως μὲν καὶ δικαιοσύνης ἐπὶ πλεῖστον ἐλθοῦσα, τῆς δὲ φύσεως ἐς ἄγαν τὸ ἐρρενωπὸν ἐνδεικνυμένη. Cf. auch die Ausführungen zu ihrer Regierungspraxis BG 1,2,4ff. Cf. Wolfram 1990, 335. Spielvogel 2002, 10f. Ihre maskuline Art betont besonders Fisher 1978, 264f.

9 BG 1,4,4ff.

10 BG 1,4,28f. Interessant ist die Präsentation der Vorzüge in Cass. Var. 11,1,14, die Prokop beeinflusst haben könnte. Cf. zu der Prokopstelle und der Propaganda in Cassiodors Varien Meyer-Flügel 1992, 149. Tatsächlich war die Reaktion der römischen Senatoren auf Amalaswinthas Ermordung durchaus geteilt. Cf. Schäfer 1991, 176 u. 267ff.

11 BG 1,11,27.

12 So berichtet er, Theoderich habe einst dem Westgotenkönig Alarich seine *jungfräuliche* Tochter Thiudigotha zur Frau gegeben. BG 1,12,22. Cf. Enßlin 1959, 85. Moorhead 1992, 52. Zum Ideal der Jungfräulichkeit auch Fisher 1978, 264.

13 BG 2,10,11f. Als im belagerten Ravenna die Kornspeicher brannten, hielt sich hartnäckig das Gerücht, Mataswintha habe sie anzünden lassen. BG 2,28,26. Cf. Wolfram 1990, 347.

14 BP 1,5,1.

15 BP 1,6,1ff. Josua Stylites berichtet, Kaiser Anastasius habe dem Kabades die von ihm geforderten Zahlungen

Hunnen geflohen und habe dort postwendend die Tochter des Königs geheiratet, worauf er mit dessen Unterstützung seinen Thron zurückgewonnen hätte.[16] Die Flucht zu den Ephthaliten ist wohl authentisch, wie etwa die bereits erwähnte Chronik des Stylites zeigt.[17] Mit der Verführungsgeschichte der aufopferungsvollen Ehefrau greift Prokop jedoch auf einen offenbar recht beliebten Topos zurück, der keinesfalls historisch aufzufassen ist und auch nur partiell ein Licht auf seine eigene Einstellung zum anderen Geschlecht wirft.[18]

Auf Eigeninitiative beruhte anscheinend das Heiratsprojekt des ehemaligen Doryphoren Gontharis die junge Frau des Senators und Feldherrn Aerobindos betreffend, den er zuvor hatte umbringen lassen.[19] Gontharis hoffte, nachdem er sich in Afrika gewaltsam an die Macht geputscht hatte, Justinian werde ihm Aerobindos' Witwe Preïekta zur Gemahlin geben und sie, da es sich bei ihr um keine Geringere als des Kaisers Nichte handelte, mit einer reichen Mitgift ausstatten.[20] Dies alles bringt ihm kein Glück: Er wird von einem seiner Gefolgsleute, einem Arsakiden namens Artabanes, ermordet. Bezeichnenderweise überhäuft die Heiratskandidatin den Mörder mit Geschenken, was den Gedanken nahe legt, dass sie an der Verschwörung nicht ganz unbeteiligt gewesen ist.[21] Die Botschaft des Autors ist klar und deutlich: Ein Mann greift „nach den Sternen" und scheitert!

An gänzlich anderer Stelle setzt Prokop die Geschichte kaum weniger dramatisch fort: Artabanes, der Gontharis beseitigt und seine Nachfolge auch als Bewerber um Justinians Nichte angetreten habe, sei in leidenschaftlichem Verlangen entbrannt, seine Verlobte zu

---

unter anderem deshalb verweigert, weil er ihn verachtete, nachdem er von seinem verwerflichen Lebenswandel und von der Erneuerung der Magiersekte gehört habe, die lehre, dass die Frauen allgemein verfügbar seien und jeder sich mit denen vereinige, die er wolle. Jos. Stylit. 20. Ob Kabades die Sekte der Mazdakiten, die Besitzgemeinschaft und daher auch Frauengemeinschaft forderte, wirklich unterstützte, darf bezweifelt werden. Cf. Luther 1997, 137ff.

16 BP 1,6,10. Cf. Rubin 1954, 89.

17 Bei Josua Stylites ist der ganze Sachverhalt nüchterner dargestellt, obwohl auch er sich darüber ereifert, dass Kabades die unreine Sitte des Magiertums wiederhergestellt habe. Er lässt Kabades fliehen, als die Großen der Perser ihn töten wollen, ohne die näheren Umstände zu nennen oder etwas Ähnliches wie Prokop zu konstruieren. Dies ist insofern besonders interessant, als Letzterer unter anderem von der Chronik des Stylites abhängt. Cf. Haury 1896, 5f.

18 Die Geschichten von Frauen, die in Männerkleider schlüpfen und ihrem Mann selbst dann zur Flucht verhelfen, wenn sie dafür mit ihrem Leben bezahlen müssen, sind ein beliebtes Motiv in der antiken Literatur. Als Beispiel sei nur Val.Max. 4,6,3 angeführt. Cf. Truschnegg 2002, 365. Später taucht der Topos dann auch bei Agathias (Agath. 4,28,1ff.) und Theophylaktos (Theoph. 4,6) auf. Cf. Veh 1953, 23. Greatrex 1998, 51. Siehe hierzu auch die betreffenden Erläuterungen von L.-M. Günther im vorliegenden Band.

19 Zu Gontharis cf. BV 2,19,6 u. 2,25ff. Der angesehene Senator Aerobindos hatte Justinians Nichte Preïekta geheiratet und war mitsamt Frau und Tochter als kaiserlicher Feldherr nach Libyen gekommen. BV 2,24,3. Cf. BV 2,26,18. 2,26,30. 2,27,20ff. u. 2,28,43. Zur Person des Aerobindos cf. BV 2,24,1ff.

20 BV 2,27,20ff. Cf. Fisher 1978, 260.

21 BV 2,27,33ff. u. 2,28,1ff. Zur Reaktion der Preïekta auf Gontharis Tod cf. BV 2,28,43.

heiraten. Sie sei völlig einverstanden gewesen, allerdings nicht aus Liebe, sondern aus Dankgefühl, weil er ihren Mann Aerobindos gerächt und sie selbst aus der Gefangenschaft befreit hatte, kurz bevor sie mit Gontharis das Ehebett hätte teilen müssen. Nachdem sich Preïekta und Artabanes laut Prokop einig geworden wären, habe er sie an den Kaiserhof gesandt, damit sie seine Abberufung als Oberbefehlshaber über Libyen erreiche und er nach Byzanz zurückkehren könne. Angesichts der bevorstehenden Heirat habe ihm vor allem die Aussicht auf eine baldige Thronbesteigung vor Augen gestanden. Der Kaiser holte ihn wirklich zurück nach Byzanz, wo er wegen seiner Heldentaten, seines Aussehens und Charakters allgemein bewundert wurde. Seine Ernennung zum Befehlshaber der Hauptstadttruppen und der Föderaten sowie die Auszeichnung mit dem Konsulat hätten jedoch nicht ausgereicht, seinen Ehrgeiz zu befriedigen, weil ihm die Eheschließung mit Preïekta versagt blieb. Als Grund gibt Prokop an, Artabanes sei zuvor schon mit einer Frau verheiratet gewesen, die bereits von Jugend an das Bett mit ihm geteilt habe. Diese, noch dazu mit ihm verwandt, sei zwar längst von ihm verlassen worden und habe ihr Los still ertragen, jetzt aber, nach seinem Aufstieg, sei sie in die Öffentlichkeit getreten und habe die Kaiserin gebeten, ihr ihren Mann zurückzugeben. Theodora, die unglücklichen Frauen gerne geholfen hätte, habe ihn gezwungen, seine Frau wieder aufzunehmen, wohingegen sie Preïekta mit Johannes, dem Sohn des Pompeius und Neffen des Hypatios, verheiratete. Artabanes habe sich äußerst erbittert über diesen Eingriff in seine privaten Pläne gezeigt und seine Frau erneut verstoßen, als Theodora gestorben war.[22]

Später sei er von einem weiteren Mitglied des Arsakidenhauses, dem Armenier Arsakes, zu einer Verschwörung gegen den Kaiser aufgestachelt worden, indem Letzterer besonders seine Probleme mit den beiden Frauen thematisierte.[23] Falls der Vorwurf des Hochverrats überhaupt einen wahren Kern in sich birgt, so kann die Verschwörung keinesfalls sonderlich bedrohlich gewesen sein, denn Prokop selbst muss zugeben, dass Artabanes wieder in Gnaden aufgenommen worden sei.[24] Konsequent nutzt der Autor anstelle plausiblerer Gründe das Scheitern des angeblichen Heiratsprojektes und die Probleme mit den Frauen, um die Motive für die Verschwörung zu erklären.

Erfolgreicher war da schon der Anschlag, den ein gewisser Optaris verübte, indem er Theodahat im Auftrag des Witigis tötete. Auch er war – nach Prokop – dem Herrscher

22 BG 3,31,1ff. Cf. Fisher 1978, 260f. Moorhead 1994, 105f.

23 BG 3,32,1ff., bes. 3,32,8. Nach Prokop hätte Artabanes später versucht, Germanus, den Neffen des Kaisers, als Komplizen zu gewinnen. Dieser habe einen Großteil vom Vermögen seines verstorbenen Bruders geerbt, während dessen Frau und Tochter mit dem Pflichtteil abgespeist werden sollten. Als der Kaiser vehement für die Interessen des Mädchens eingetreten sei, habe Germanus außerordentlich verstimmt reagiert. BG 3,31,17f.

24 BG 3,39,8.

feindlich gesonnen, weil dieser seine Heirat mit einer reichen, schönen Erbtochter verhindert und sie einem anderen gegeben hatte.[25] Es ist bezeichnend, wie sich die Beweggründe ähneln.

Und so zeigt sich auch weiterhin, etwa in der Schilderung vom Tod des Ildibad, dass Prokops Repertoire an derartigen Erklärungsmodellen doch einer gewissen Beschränkung, um nicht zu sagen Einfalt, unterliegt: Diesmal ist es Uilas, ein Gepide und königlicher Leibwächter des Ildibad, der heiß verliebt gewesen sei und um ein schönes Mädchen gefreit habe. Als er auf einem Streifzug war, habe Ildibad das Mädchen wissentlich oder unwissentlich einem anderen gegeben, wodurch er sich die tiefe Feindschaft des Uilas zugezogen habe. Dieser schlug daraufhin Ildibad beim Essen den Kopf ab.[26] Eine gewisse Steigerung der Dramaturgie bedeutet dabei die möglicherweise versehentliche bzw. unwissentliche Fehlentscheidung, die den Herrscher in die Katastrophe führt. Für Prokop kommen Frauen in einer Heiratsangelegenheit als Ursache von Übeln also auch dann in Frage, wenn man nach bestem Wissen und Gewissen handelt.

Dass Eheschließungen nicht nur in den oberen Schichten zu Chaos und Aufruhr führen können, demonstriert Prokop am Beispiel der römischen Soldaten, die die Töchter und Frauen der geschlagenen Vandalen heiraten. Diese machen ihren neuen Ehemännern umgehend deutlich, dass sie Anspruch auf den Besitz der Besiegten hätten, was selbstverständlich für Unruhen sorgt.[27]

Eine der wenigen Ausnahmen, wo es nicht gar so schlimm kommt, stellt Theudis dar, Theoderichs Befehlshaber bei den Westgoten. Von ihm erzählt Prokop, er habe eine Frau aus einer reichen einheimischen Familie in Spanien geheiratet, die so großen Landbesitz mit in die Ehe brachte, dass er eine eigene kleine Armee nach Art der Bukellarier aufstellen konnte.[28] Von Romantik und ehelichem Glück ist allerdings auch hier nichts zu spüren. Es scheint, als habe Prokop ein durchaus gespaltenes Verhältnis zur Ehe, was nicht zuletzt damit zusammenhängen mag, dass er selbst offenbar keine illustre Heirat zustande gebracht hat.[29]

Fast durchweg sind die Heiratsprojekte, von denen er spricht, negativ besetzt, was man allerdings im Hinblick auf die historischen Verhältnisse keineswegs verallgemeinern sollte.

25 BG 1,11,7f. Zur Person des Optaris cf. Amory 1997, 402.

26 BG 3,1,43ff.

27 BV 2,14,8f. Cf. BV 2,19,3.

28 BG 1,12,50f. Zu Theudis cf. Wolfram 1990, 228 u. 309ff. Amory 1997, 171f.

29 Zurecht hat Rubin 1954, 23, die These in Zweifel gezogen, Prokop sei mit einem Mann gleichen Namens identisch, der in Askalon eine junge, reiche Frau geheiratet habe. So Haury 1896, 16ff., der aber gleich mit mehreren Annahmen arbeitet, die jeder Quellengrundlage entbehren. Zu Prokops Herkunft und Standesbewusstsein auch Tinnefeld 1971, 21ff. Näf 1995, 267ff.

Festzuhalten bleibt, dass in nahezu allen Fällen, in denen er näher auf Heiratsprojekte eingeht, diese dazu benutzt werden klarzustellen, dass letztlich die Frauen bzw. in Amalaswinthas Fall der ursprünglich schwächere Part an allem Unglück mehr oder weniger ursächlich beteiligt sind.

SEXUELLE AUSSCHWEIFUNGEN UND ÜBERGRIFFE

Möchte der Historiker seine Protagonisten abwerten, greift er ganz massiv auf Stereotypen zurück, die in der Regel den Themenbereichen Giftmischerei, Magie und sexuelle Übergriffe oder Abnormität entnommen sind.

Glaubt man Prokop, so wurde Valentinian III. von seiner Mutter derart verzogen, dass er voller Schlechtigkeit war. Er verkehrte mit Giftmischern und Sterndeutern, habe in unglaublicher Weise Verhältnisse mit fremden Frauen gesucht und ein zügelloses Leben geführt, obwohl er mit einer schönen Frau verheiratet gewesen sei. Daraus resultierten seine Misserfolge(!) und letztlich auch sein gewaltsamer Tod.[30] Kaum besser ergeht es Athalarich, der auf Druck der Goten einige junge Leute als Gesellschaft bekommen habe und von ihnen – dem Einfluss der Mutter entzogen – zum Trunk und zum Umgang mit schlechten Frauen verführt worden sei, worauf er im Taumel der Leidenschaft jedes Interesse an ihr verloren habe.[31]

Aber nicht nur Herrscher und herausragende Persönlichkeiten geraten in dieser Form in die Schusslinie des Autors, auch die von Justinian unterstützte Zirkuspartei der Blauen wird mit entsprechenden Topoi ins rechte Licht gerückt: Im Zuge des durch Iustinian und die von ihm unterstützten Blauen erzeugten Chaos sollen Frauen von ihren Sklaven zu vielem, was ihnen widerlich war, genötigt worden sein. Dass Prokop einräumen muss, er wisse dies nur vom Hörensagen *(φασί)*, zeigt schon, was hiervon zu halten ist.[32]

30 BV 1,3,10ff. BV 1,4,16ff.: Valentinian wird als Vergewaltiger charakterisiert. Dies sei auch der Grund für seine Ermordung gewesen. Cf. dazu auch Demandt 1989, 156.

31 BG1,2,19f. cf. 1,3,10 u. 1,4,4ff. Cf. Luiselli 1992, 694 u. 715. Zur typischen Kombination von alkoholischen Exzessen und sexuellen Ausschweifungen in der antiken Literatur sowie speziell bei Polybios Mauritsch 2002, 321ff.

32 HA 7,1ff., bes. 7,34. Aufschlussreich für seine Grundhaltung gegenüber Frauen wie für deren literarische Instrumentalisierung bei der Behandlung der Zirkusparteien ist die Art, in der er gegen die am Nikaaufstand beteiligten Frauen wettert. Diese hätten am verbrecherischen Treiben der Parteien teilgenommen, wobei es vorgekommen sei, dass sie sich nicht ihren Männern angeschlossen hätten, sondern sogar gegen sie aufgetreten wären. Dabei gehen sie laut Prokop doch eigentlich nicht ins Theater und es gebe auch sonst keinen Grund für ein solches Verhalten. Infolgedessen schließt er, dass die in den Parteien engagierten Frauen geistig gestört seien. BP 1,24,5f. Cf. Cameron 1976, 273.

Der Vorwurf der Päderastie wird ebenfalls, wenn auch seltener, genutzt, um die aus vornehmen Kreisen stammenden jungen Parteigänger der Blauen zu diskreditieren. Nachdem sie in vielen Fällen von ihren Vätern die Herausgabe des Erbteils erzwangen, hätten mit deren Wissen, aber gegen den eigenen Willen viele Knaben ein ruchloses Bett mit den Parteigängern teilen müssen.[33] Weitere Fälle von Päderastie werden – nach Prokops Meinung fälschlicherweise – auf Betreiben Theodoras zur Anklage gebracht, wobei der Vorwurf ihm dazu dient, die Schlechtigkeit der Kaiserin hervorzuheben, weil sie nicht etwa eine Majestätsbeleidigung ins Feld geführt habe.[34]

Eine gewisse Vorliebe zum Detail, was ausgefallene sexuelle Praktiken angeht, entwickelt er natürlich im Hinblick auf die Kaiserin, die seine besondere „Fürsorge" genießt. Die Einzelheiten der Abnormitäten sollen in diesem Zusammenhang nicht weiter erörtert werden. Sie belegen allerdings ein profundes Wissen des Autors in diesem Bereich und den Willen, diese Kenntnisse als Mittel seiner Darstellung einzusetzen.[35] Damit steht er ganz in der Tradition der klassischen Invektive, die ja ebenfalls auch vor pornographischen Diffamierungen nicht halt macht.

Verständlicherweise ist der Tatbestand der Vergewaltigung negativ besetzt, er wird an zahlreichen Stellen zur Charakterisierung besonderer Verwerflichkeit herangezogen. In diesem Sinne gestaltet Prokop das barbarische Verhalten des Perserkönigs Chosroes aus, der einen Bewohner von Apameia habe hinrichten lassen, als dieser sich bei ihm beklagte, weil seine jungfräuliche Tochter von einem persischen Soldaten vergewaltigt worden sei.[36]

Nicht ohne Folgen bleibt eine derartige Gewalttat innerhalb der persischen Führungselite. Der Festungskommandant von Tzibile in Lazien hatte nach Prokop eine sehr schöne Frau, eine geborene Apsilierin. Der persische Feldherr verliebte sich in sie und vergewaltigte sie, als sie seinem Drängen nicht nachgab. Der erbitterte Ehemann aber ermordete den Perser und seine Begleiter.[37]

Dieses Schema zur Erläuterung von Attentaten auf herausragende Personen taucht wiederholt und auffallend ähnlich im gesamten Werk auf. Valentinian III., den Prokop – wie gesagt – durchaus negativ darstellt, wird die Vergewaltigung der Frau des Fl. Petronius Maximus vorgeworfen, woraufhin Maximus ihn beseitigt habe. Um das Ganze noch verwerflicher erscheinen zu lassen, wird auch hier das Opfer selbstverständlich als schön und

---

33 HA 7,35f. Zur Stellung der Blauen cf. Tinnefeld 1971, 25f. Cameron 1976, bes. 75 u. 103f.

34 HA 16,18ff.

35 HA 9,10ff. Allgemein zu Elementen der Diffamierung bei Prokop Tinnefeld 1971, 29ff. Hunger 1978, 294. Cameron 1985, 56ff. Mazal 2001, 60ff.

36 BP 2,11,36ff.

37 BG 4,10,5f. Cf. Rubin 1954, 234.

tugendhaft bezeichnet.[38] Genau dies zeigt aber die geringe Anteilnahme des Autors am Schicksal der betroffenen Frau: Nicht der Tatbestand an sich lässt das Verbrechen in seinen Augen so schrecklich erscheinen, vielmehr ist er der Überzeugung, durch den Hinweis auf gutes Aussehen und Tugendhaftigkeit die Wirkung seiner Geschichte verstärken zu müssen.[39]

Dazu passt, dass sich seine Entrüstung durchaus in Grenzen hält, wenn Vergewaltigungen von der eigenen Seite begangen werden. Lapidar und ohne besondere Wertung erzählt er, wie Belisar einem neapolitanischen Gesandten ausmalt, was mit Männern und Frauen bei der Eroberung einer Stadt typischerweise geschieht: Alle waffenfähigen Männer werden niedergemacht, die Frauen aber verschont, auch wenn sie um den Tod bitten. Statt dessen werden sie vergewaltigt.[40] Tatsächlich lässt Belisar später in Picenum eine Abteilung seines Heeres gezielt Jagd auf Frauen und Kinder von Goten machen.[41] Als der Feldherr Johannes mit seiner Abteilung nach Picenum kommt, bricht in der Bevölkerung Panik aus. Ein Teil der Frauen rettet sich sofort zum nächsten Zufluchtsort, der Rest fällt den Oströmern in die Hände und wird rücksichtslos weggeschleppt.[42]

Im Zusammenhang mit einer Würdigung von Belisars Charakter sucht Prokop dessen Tugendhaftigkeit durch den Hinweis zu betonen, er sei ungewöhnlich enthaltsam gewesen

---

38 BV 1,4,16ff.

39 Die Schlussfolgerung von E.A. Fisher 1978, 262, Schönheit sei in Prokops Augen gefährlich und fordere aus dessen Sicht sexuelle Gewalt durch Männer heraus, ist angesichts der häufigen Kombination von Angaben zu gutem Aussehen mit der Schilderung der Tugendhaftigkeit wohl kaum aufrecht zu erhalten. Da Tugend kaum provozierend wirken kann, soll auch die Erwähnung der Schönheit von Vergewaltigungsopfern eher die Verwerflichkeit derartiger Vergehen steigern als den Antrieb klären.

40 BG 1,9,23f. Dies ist keine leere Drohung gewesen, wie Prokops Bericht von den Motivationsbestrebungen des Witigis zeigt. Dieser stärkte den Kampfgeist der Goten, indem er ihnen vor Augen führte, dass ähnlich wie im Fall der Vandalen bei einer Niederlage in diesem Krieg die Kinder geknechtet würden und die Frauen der gotischen Krieger den verhassten Soldaten Belisars allerschimpflichste Dienste leisten müssten. BG 1,29,8. Die brutale Praxis des oströmischen Heeres unterscheidet sich dabei kaum vom Verhalten der „Barbaren", denn als die Gepiden die benachbarten Heruler angreifen, schänden auch sie deren Frauen, rauben das Vieh und begehen auch sonst alle möglichen Verbrechen. BG 2,14,27. Nach seinem Sieg bei den Busta Gallorum entlässt Narses die Langobarden, die ihm nicht zuletzt wegen ihrer Gewalttätigkeit lästig geworden waren. Abgesehen von ihrem sonstigen wüsten Treiben steckten sie – laut Prokop – alle Gebäude in Brand, auf die sie trafen, und schändeten die Frauen, die sich in die Kirchen geflüchtet hatten, wobei es dem Autor offenbar besonders um das missachtete Kirchenasyl geht und weniger um die Vergewaltigung an sich. BG 4,33,2.

41 BG 2,7,29f. u. 2,10,1. Hierbei handelt es sich wohl in erster Linie um eine Sklavenjagd, als deren Begleiterscheinung sexuelle Gewalt mit ziemlicher Sicherheit anzunehmen ist, aber auch bei gefangenen Soldaten steht Versklavung gelegentlich an. Cf. BG 2,18,1. Thompson 1982, 104.

42 BG 2,17,1ff. Prokop benutzt die Gelegenheit, um eine nicht sonderlich originelle Anekdote in seine Darstellung einzubauen. Eine Frau habe gerade erst ein Kind zur Welt gebracht, als sie es auch schon in Windeln am Boden liegend zurücklassen musste, weil sie entweder geflohen oder gefangen genommen worden sei. Das Kind aber sei dann durch eine Ziege aufgezogen worden. BG 2,17,3ff. Cf. Austin 1983, 55.

und habe mit keiner anderen Frau verkehrt als seiner angetrauten Gemahlin, obwohl sich unter den gefangenen Vandalen und Goten so viele schöne Frauen befanden, wie sie noch niemand gesehen habe. Allein die Tatsache, dass er Belisars Zurückhaltung gegenüber den weiblichen Gefangenen so positiv hervorhebt, zeigt schon, dass die Normalität in Prokops Augen anders aussah.[43] Es ist schon bemerkenswert, dass er seinem Protagonisten und Feldherrn nicht mehr als nur persönliche Tugend zubilligt; Gewalt gegen Frauen scheint in den Reihen der oströmischen Truppen nicht nur geduldet worden zu sein, sie wird – glaubt man Prokop – vielmehr wie in den Verhandlungen bezüglich der Übergabe von Neapel durch eben jenen Belisar sogar angekündigt.[44]

Ein gewisses Unrechtsbewusstsein muss Prokop diesbezüglich schon gehabt haben, auch wenn es damit nicht allzu weit her gewesen sein mag. Immerhin lässt er den Gotenkönig Totila insbesondere dadurch in einem vorteilhaften Licht erscheinen, dass er ihm wiederholt eine ausgesprochen gute Behandlung gefangener Frauen zuschreibt.[45] Noch eindringlicher demonstriert er dessen konsequente Haltung, als er auf die Klage eines Römers zu sprechen kommt, der einen Leibwächter Totilas beschuldigt habe, er hätte seine jungfräuliche Tochter vergewaltigt. Da der Betreffende die Tat zugab, habe Totila ihn hinrichten lassen, wobei er allerdings vornehmen Goten, die für den Delinquenten eintraten, die Gründe für seine Entscheidung ausführlich hätte darlegen müssen.[46] Indem Prokop ihn eine derart klare Absage an sexuelle Gewalt gegen Frauen treffen lässt, stilisiert er Totila hoch und kontrastiert sein Vorgehen gegen Vergewaltigung mit dem gegenteiligen des Perserkönigs Chosroes in einer auffallend ähnlichen Situation oder auch der Duldung solcher Verbrechen durch Belisar.

Die Diskrepanz gerade zwischen den letztgenannten Fällen wirft einmal mehr ein deutliches Licht auf seine doppelbödigen Moralvorstellungen und belegt nachdrücklich, dass auch Missbrauch und Vergewaltigung als Stilmittel eingesetzt und als Topos missbraucht werden, ohne dass hier echte Empörung über den Tatbestand mitschwingt.

Das fehlende Mitgefühl mit den Opfern tritt nicht zuletzt in den Passagen klar zu Tage, in denen es als vorbildliche Reaktion einer von Vergewaltigung bedrohten Frau herausgestellt

---

43 BG 3,1,11f.

44 Zu den Verhandlungen und zur Stimmung in Neapel cf. Thompson 1982, 100ff. Amory 1997, 172f. Schäfer 2001, 195.

45 BG 3,6,4: Totila trifft bei der Einnahme von Cumae auch Frauen von Senatoren an, tut ihnen aber nichts zuleide, sondern schenkt ihnen die Freiheit. Cf. Rothenhöfer 1967, 110f. Thompson 1982, 105f. BG 3,20,27ff.: Rusticiana, die Witwe des Boethius und Tochter des Symmachus, mußte nach der Eroberung Roms durch Totila betteln gehen, wurde aber von Letzterem geschont, obwohl sie angeblich durch Geldgeschenke an die römischen Feldherrn die Beseitigung der Bilder Theoderichs veranlasst hatte. Auch alle anderen Frauen habe Totila vor Gewalttat bewahrt, obwohl die Goten sie allzu gerne auf ihr Lager gezogen hätten. Cf. hierzu Cameron 1985, 192f.

46 BG 3,8,12ff. Cf. Rothenhöfer 1967, 111. Fisher 1978, 261f.

wird, wenn sie den Freitod wählt, um diesem Schicksal zu entgehen. In seinem Paradebeispiel fallen verdächtigerweise keine Namen, wo Prokop doch ansonsten auch in seine Anekdota nicht nur eine Fülle unbedeutender Personen einführt, sondern diese auch namentlich nennt: Eine reichgeschmückte Dame habe mit ihrem Mann in einen Vorort am jenseitigen Ufer fahren wollen. Unterwegs sei ihr Schiff von aufrührerischen Blauen aufgehalten worden. Als man sie unter Drohungen von ihrem Mann getrennt habe, habe sie ihm heimlich Mut zugesprochen, ihm versichert, dass man sie nicht entehren würde und sich dann ins Meer gestürzt, wo sie sogleich untergegangen sei.[47] Es kann auch nur wenig zur Entlastung des Autors beitragen, dass er sich hier durchaus in der antiken Tradition bewegt.[48]

Prokops Verhältnis zur Sexualität scheint generell gespalten bzw. komplexbeladen. Folgen wir ihm, dann führt beispielsweise der Umgang mit Prostituierten bei an der Zunge Verstümmelten zu erneutem Sprachverlust.[49] Die Ursachen für diese Einstellung liegen in seinem einseitigen Frauenbild, das ähnlich gespalten ist wie sein Verhältnis zur Sexualität. Nicht umsonst ergeht er sich in völlig haltloser Zeitkritik: Fast alle Frauen seien sittlich verdorben, sie erlaubten sich jede Art von Zügellosigkeit gegen ihre Männer, ohne dass ihnen ihr Verhalten gefährlich werden könne. Denn auch die überführten Ehebrecherinnen würden nicht nur ohne Strafe bleiben, sondern sogar den Sachverhalt ins Gegenteil verdrehen und ihre Männer mit erfundenen Beschuldigungen vor Gericht ziehen. Diese müssten dann, obschon keiner Vergehen überführt, die Mitgift *(προῖκα)* in doppelter Höhe zurückerstatten. Meist würden sie noch dazu ausgepeitscht, ins Gefängnis geworfen und müssten zusehen, wie sich die Ehebrecherinnen mit ihren Geliebten amüsierten. Letztere zeichne man gar noch aus. Daher würden sich die meisten Männer von ihren Frauen gern alles gefallen lassen, um so durch Schweigen der Bestrafung zu entgehen.[50] Für den literarischen Gebrauch frauenfeindlicher Stereotypen spielt es kaum eine Rolle, dass wir es hier mit einer Passage aus den Anekdota zu tun haben, es ist lediglich die berühmte „Spitze des Eisbergs". Aufschlussreich für Prokops Einstellung ist nicht zuletzt die Tendenz zur Verallgemeinerung, die in diesem Zusammenhang bereits groteske Züge annimmt.

Phrasenhaft wiederkehrend erscheint auch die ursächliche Verbindung sexueller Ausschweifung und Schamlosigkeit mit militärischen oder persönlichen Rückschlägen. So sieht

47 HA 7,37f. Hierzu passt seine auffällige Betonung der Jungfräulichkeit, wenn er ein Vergehen gegen Frauen besonders schlimm erscheinen lassen oder diese besonders positiv darstellen möchte. – Einen ähnlichen Sachverhalt thematisiert er bezüglich der Eroberung von Antiochia. Dort sollen zwei Frauen vornehmer Bürger geflohen sein und sich, nachdem sie die Ausweglosigkeit der Flucht erkannt hatten, aus Angst vor persischer Vergewaltigung in die Fluten des Orontes gestürzt haben, in denen sie ertrunken seien. BP 2,8,35.

48 Cf. Truschnegg 2002, 366.

49 BV 1,8,4.

50 HA 17,24ff.

Prokop den Grund für Ausschreitungen und Disziplinlosigkeit des oströmischen Heeres vor allem darin, dass die Befehlshaber sich in ihren Festungen mit Dirnen vergnügt hätten.[51]

Ein gutes Beispiel für die topische Funktion der Schamlosigkeit von Prostituierten ist der Fall von Amida. Als der Perserkönig Kabades die Belagerung der Stadt aufheben will, wird er beleidigt. Nach Prokop hätten einige Hetären in schamloser Weise sogar ihr Gewand gehoben und dem ganz in der Nähe haltenden Kabades gezeigt, was Männer an Frauen nackt nicht sehen dürfen. Daraufhin sei der König geblieben und Amida letztlich doch erobert worden.[52]

Sexuelle Ausschweifung macht Prokop auch für einen Konflikt innerhalb des persischen Königshauses verantwortlich: Dort habe sich Anasozados, der älteste Sohn des Chosroes, neben anderen Fehltritten auch deshalb den Zorn seines Vaters zugezogen, weil er mit dessen Frauen unbedenklich Verkehr pflegte. Es folgt der Bericht von der Verbannung des Anasozados, der Erkrankung des Perserkönigs und dem Umsturzversuch seines Sohnes, der in der Niederlage, Gefangennahme und Verstümmelung des Anasozados endet. Die tiefere Ursache für dessen Unglück wird bezeichnenderweise in seinen Affären gesehen.[53]

ETHNOGRAPHISCHE EXKURSE

Wie viele Autoren vor ihm gestaltet Prokop auch den ethnographischen Raum, um die eigene Welt in einem kontrastiven Licht erscheinen zu lassen. Die Stellung der Frau bei den Maurusiern schildert er unter dem Gesichtspunkt der Exotik. Die aufständischen Maurusier lässt er dem römischen Feldherrn Solomon auf dessen Hinweis, sie hätten doch ihre Kinder als Geisel gestellt, entgegenhalten, die Römer dürften nur eine einzige Frau ehelichen, sie dagegen manchmal sogar fünfzig. Daher würden sie wohl niemals Mangel an Nachwuchs haben.[54] Außerdem betont er, bei den Maurusiern sei es Sitte, dass nicht Männer, sondern

51 BG 3,9,1ff.

52 BP 1,7,17ff. Cf. Greatrex 1998, 86f. Ob die Magier – wie Prokop behauptet – die Beleidigung wirklich so deuteten, dass die Einwohner in Kürze dem Kabades ihre intimsten Geheimnisse aufdecken müssten, und dadurch wesentlich zur Fortsetzung der Belagerung beitrugen, kann wohl dahingestellt bleiben.

53 BG 4,10,8ff. Zurecht weist Rubin 1954, 234, darauf hin, dass Örtlichkeiten und Verlauf der Revolution exakt beschrieben werden, weil Prokop als Gewährsmann hier wohl auf den Arzt Tribunos zurückgreifen konnte, der lange am persischen Hof gelebt hatte. Allerdings bieten diese Details keinerlei Garantie weder für die Authentizität der Affären noch für die Rolle, die Prokop ihnen zuschreibt. Zum Namen des Anasozados cf. Rubin 1954, 52.

54 BV 2,11,13. Zum Motiv der Polygamie in der Barbarentopik cf. Bichler 2000, 32ff. Rollinger 2000, 196ff. Weiler 2000, 137ff. Comploi 2002, 337. Ruffing 2002, 258. Allgemein zur Barbarentopik bei Prokop cf. Veh 1951, 23ff.

durch eine heilige Handlung in Verzückung versetzte Frauen weissagten.[55] Erstere würden immer einige Frauen und Kinder mit in die Schlacht nehmen, die sich der Verschanzungen und Zelte annähmen, die Pferde pflegten und die Kamele fütterten. Darüber hinaus schärften sie die Waffen und nähmen den Männern viele Arbeiten im Schlachteinsatz ab.[56] Dabei scheint nicht so sehr die bloße Anwesenheit auf dem Kriegsschauplatz als bemerkenswert gewertet zu werden, als vielmehr das Verrichten niederer Tätigkeiten.[57]

Dem so gezeichneten Bild einer extremen Männerwelt entspricht das Imponiergehabe, wenn etwa ein maurusischer Häuptling den gefangenen Thraker Rufinos, einen von Belisars Kommandeuren, tötet und dessen abgeschlagenen Kopf nach Hause bringt, um bei den Frauen Eindruck zu schinden.[58]

Den Vandalen wirft Prokop vor, sie seien unter anderem deshalb verweichlicht, weil sie sich in allen Arten von Liebesgenuss üben würden.[59] Bei den Herulern muss seiner Überzeugung nach eine Frau neben dem Grab ihres Mannes ihrem Leben durch Erhängen ein Ende machen, sonst gelte sie als ehrlos und provoziere die Sippe ihres toten Mannes.[60] Im gleichen Exkurs ereifert er sich wegen des widernatürlichen Geschlechtsverkehrs der Heruler mit Männern und Eseln, wobei die Perversion dazu dient, sein Urteil, sie seien die allerschlechtesten Menschen, drastisch zu unterstreichen.[61] Bezüglich der Auswahl ihrer Gattinnen konstatiert er, dass die Heruler mit fremden Frauen keine Verbindung eingehen und so ihrem Stamm eine reine Nachkommenschaft bewahren würden.[62] Auch in diesen Exkursen zeichnet er sich nicht unbedingt durch Originalität aus, sind doch sexuelle Promiskuität, öffentlicher Geschlechtsverkehr und ähnlich abnorme Sitten schon bei Herodot fester Bestandteil der Barbarentopik.[63]

Unter den zahlreich geschilderten Heiratsprojekten nimmt das des Warnenkönigs Hermegisklus, der aus machtpolitischen Gründen die Schwester des Frankenkönigs Theudebert geheiratet haben soll, die Stellung einer ethnographischen Kuriosität ein. Seinen einzigen

---

55 BV 2,8,13f. Cf. zu Weissagungen von Frauen in der römischen Lebenswelt Truschnegg 2002, 377f.

56 BV 2,11,18f. Cf. BV 2,11,54f.

57 Auch kaiserliche Feldherrn ließen sich häufig von Frau und Kind auf einem Kriegszug begleiten, wie sich nicht nur am Beispiel Belisars, sondern etwa auch des Aerobindos zeigt. BV 2,24,3.

58 BV 2,10,10f.

59 BV 2,6,5ff., bes. 2,6,9.

60 BG 2,14,6f. Fisch 1998, 52f. Zu entsprechenden literarischen Vorbildern für den Selbstmord von Witwen bei den Barbaren angefangen bei Herodot cf. Bichler 2000, 33. Rollinger 2000, 195 u. 198f. Ruffing 2002, 258ff. Allgemein zur Totenfolge in griechischen Quellen Fisch 1998, 45ff. Bei den Römern gilt eine solche Tat als bemerkenswerte Ausnahme und selbstverständlich nicht als die Regel. Cf. Truschnegg 2002, 365.

61 BG 2,14,36.

62 BG 3,2,2f.

63 Cf. Bichler 1988, 121f. Zur Abhängigkeit von Herodot auch Soyter 1951, 541ff. Hunger 1978, 296ff.

Sohn Radigis aus erster Ehe habe der Warnenkönig mit der Schwester des Königs der Angeln verlobt, der eine reiche Morgengabe schickte. Als Hermegisklus zum Sterben gekommen sei, habe er den Warnen geraten, Radigis solle lieber seine Stiefmutter heiraten, da die Briten durch die See von den Warnen getrennt seien, wohingegen die Franken direkt benachbart wären. Tatsächlich habe Radigis seine Verlobung gelöst und seines Vaters Witwe geheiratet. Die verschmähte Braut habe jedoch ihren Bruder zum Kampf aufgestachelt und ihn und sein Heer beim Zug gegen die Warnen begleitet, die schwer besiegt worden seien. Die jungfäuliche Braut habe dann sogar ein Spezialkommando ausgesandt, das Radigis gefangen nahm. Statt ihn zu töten, habe sie ihn gezwungen, Theudeberts Schwester zu verlassen und nunmehr sie zu ehelichen.[64] Wenn die Passage nicht allein zur Unterhaltung der Leser dienen sollte, dann mag Prokop daran gelegen sein, die Ernsthaftigkeit einmal gegebener Eheversprechen bei den Barbaren der bereits geschilderten Flexibilität im Imperium gegenüberzustellen. Dabei ist es sicher nur ein Nebeneffekt, dass die heiratswütige Prinzessin der Angeln eine gewisse Bedrohung für die Männerwelt verkörpert.

Die Grenzen zwischen ethnographischer Welt einerseits und mythischem Raum andererseits verschwimmen, wenn er sich den Verhältnissen auf der Insel Thule oder auch den Amazonen zuwendet. So sollen die auf der Insel Thule wohnenden Barbaren weder selbst Ackerbau treiben noch ihre Frauen für sich arbeiten lassen – was offensichtlich in Prokops Augen die Normalität darstellen würde –, vielmehr widmeten sich Männer *und* Frauen einzig der Jagd.[65] Beim Stamm der Skrithifinen bekämen die Kleinkinder statt Muttermilch das Mark erlegter Tiere. Wenn eine Frau ein Kind bekomme, wickele sie es in ein Fell, stecke ihm ein Stück Mark in den Mund und hänge es umgehend an einen Baum, um weiter gemeinsam mit dem Mann auf die Jagd zu gehen. Denn wie alles andere würden sie auch dies gemeinsam machen.[66] Dass er Letzteres so hervorhebt, zeigt deutlich seine innere Distanz und sein traditionelles Rollenverständnis.

Hinsichtlich der Amazonen äußert er Zweifel am Mythos, weil er überzeugt ist, dass auch im Kaukasus die Natur ihren Gesetzen nicht untreu geworden sei und einen Stamm von Mannweibern geschaffen habe. Stattdessen favorisiert er die längst bekannte Theorie, die späteren Amazonen seien nur die Reste eines barbarischen Stammes, der in diese Gegend eingewandert sei, wobei die Männer allesamt in einer fern dem Lager geschlagenen

64 BG 4,20,11ff. Cf. Fisher 1978, 265. Zum Kenntnisstand Prokops hinsichtlich der Verhältnisse in Britannien Thompson 1980, 498ff.

65 BG 2,15,17. Auch hier variiert er die typische Topik. Schon Herodot erzählt von den mit und ohne Männer jagenden Sauromatinnen (Hdt. 4,116). Cf. Bichler/Rollinger 2000, 45. Weiler 2000, 141f. Zur Verwendung des Motivs bei Pomponius Mela Rollinger 2000, 200. Zu den ethnographischen Exkursen Prokops cf. Cameron 1985, 218.

66 BG 2,15,21f. Cf. Cameron 1985, 219.

Schlacht untergegangen seien. Aus Not und Furcht vor den umwohnenden Völkern hätten die Amazonen Männerkleider angelegt, sich bewaffnet und viele Heldentaten vollbracht, bis schließlich alle gefallen seien. Dies untermauert er mit der Beobachtung, dass zu seiner Zeit bei den Hunnen gelegentlich auch Frauen mitkämpften und dabei getötet wurden. In jedem Fall aber sieht er die Amazonen und ihr Schlüpfen in die Männerrolle als barbarisch an.[67]

Beide Geschichten, die von den Frauen auf Thule wie die von den Amazonen, sollten im Hinblick auf sein Rollenbild nicht überbewertet werden, da mythologische Exkurse in seinen Werken eher eine Ausnahme denn die Regel darstellen. Dennoch scheint sein, selbst für einen antiken Menschen durch und durch konservatives Frauenbild auch in diesen exotischen Darstellungen durch.

Die Art der Stereotypen und die Bedenkenlosigkeit, mit der er sie benutzt, werfen ein deutliches Licht auf Prokops schwieriges Verhältnis zu Frauen. Sie tauchen in seinen Werken vor allem dann auf, wenn er sie als gefährlich, intrigant und skrupellos präsentieren kann. Geht er genauer auf sie ein, werden sie zumeist für Niederlagen, persönliches Scheitern und entsprechende Katastrophen unterschiedlichster Art verantwortlich gemacht.[68] Er entwirft ein regelrechtes Bedrohungsszenario, das Frauen als Triebfeder feministischer Gefahr bis hin zum Kannibalismus erscheinen lässt. Die Moral der betreffenden Geschichte ist ebenso einfach wie grotesk: Frauen essen Männer, machen also vor gar nichts halt![69]

Voller Vorurteile und geprägt von einem tiefen Misstrauen gegenüber Frauen, die eine angeblich althergebrachte, von Unterordnung und Zurückhaltung auf allen Gebieten geprägte Rolle in Frage stellen, die de facto nie wirklich existiert hat, zieht Prokop alle Register literarischer Gestaltung, um diese angeblichen Auswüchse gesellschaftlicher Fehlentwick-

---

67 BG 4,3,6ff. Zur literarischen Ausgestaltung des Amazonenmythos in der antiken Überlieferung cf. Lefkowitz 1990, 17ff. Dowden 1997, 97ff. Bichler 2000, 30f. Wenskus 2000, 63ff. Comploi 2002, 339f. Günther 2002, 438f.

68 Cf. auch BG 3,1,37ff.: Ursache der Feindschaft zwischen dem Gotenkönig Ildibad und Uraias sei der Streit ihrer beiden Frauen gewesen. Uraias' Gemahlin habe an Schönheit und Reichtum bei weitem die anderen Gotenfrauen übertroffen. Als sie im Bad Ildibads Frau begegnete, die sich wegen der Armut ihres Mannes nur einfache Gewänder leisten konnte, habe sie ihr die schuldige Ehrerbietung versagt und sie durch verächtliche Blicke verletzt. Letztere habe von ihrem Mann Rache gefordert, worauf dieser Uraias erst verleumden und dann meuchlings ermorden ließ.

69 Um das Ausmaß der kriegsbedingten Versorgungsschwierigkeiten in Italien auszumalen, führt er Kannibalismus in einzelnen Fällen an. Im Mittelpunkt des einzigen konkreten Beispiels stehen bezeichnenderweise zwei Frauen, die allein in einem Dorf im Hinterland von Ariminum zurückgeblieben waren, weshalb alle Fremden auf Durchreise in ihrer Hütte übernachten mussten. Nach und nach seien insgesamt 17 Männer von ihnen im Schlaf getötet und dann aufgezehrt worden, erst der achtzehnte Fremde soll rechtzeitig aufgewacht sein und, als er ihre Absicht bemerkte, die beiden Kannibalinnen niedergemacht haben. BG 2,20,27ff. Zur Funktion des schon bei Herodot angeführten Kannibalismus von Frauen cf. auch Ruffing 2002, 255.

lung an den Pranger zu stellen.[70] Hierfür ist ihm nahezu jedes Mittel recht, stereotyp werden selbst abstruse Vorwürfe eingesetzt, um die Verderbtheit der Gesellschaft, insbesondere der Frauen, aber auch der Männer, die solche Verhältnisse tolerieren oder begünstigen, plastisch auszumalen. Die Berichte von sexueller Gewalt zeigen seine zweifelhafte Moral, wenn er einerseits den Tatbestand im eigenen Lager eher am Rande erwähnt, ohne wirklich zu verurteilen, ihn andererseits aber regelrecht als Stilmittel nutzt, wenn es gilt, Zielpersonen zu diffamieren. Da verwundert es nicht, wenn auch die ethnographischen Exkurse wenig Inhalt, aber viel an Stereotypen bieten. Alles in allem wird in seinen Werken vor allem eine tiefe Misogynie deutlich, für eine Analyse der tatsächlichen Situation der Frauen und der Rollenverteilung in der Gesellschaft bietet Prokop dagegen eher wenig Anhaltspunkte.

Wenn wir nach seinem Frauen*ideal* fragen, so müssen wir zunächst einmal davon ausgehen, dass es so ziemlich durch das Gegenteil aller Stereotypen gekennzeichnet gewesen sein muss, die wir bereits kennen gelernt haben. Und wie zu erwarten, lässt er uns auch hierüber nicht im Unklaren, als er Justinian wegen seiner Mesalliance attackiert: Der hätte doch im ganzen Reich seine Wahl treffen und das vornehmste Mädchen zu seiner Ehefrau machen können. Ein solches hätte – wenn es nach Prokop ginge – seine Erziehung in aller Stille erhalten, besäße Ehrgefühl, Verstand und sei selbstverständlich eine blendende Schönheit; alles in allem eine reine Jungfrau, eine *ὀρθότιτθος*, eine Frau mit aufrechten Brüsten.[71]

LITERATURVERZEICHNIS

Amory 1997 = P. Amory, People and Identity in Ostrogothic Italy, 489–554 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought IV,33) Cambridge 1997.

Austin 1983 = N.J. Austin, Autobiography and History: Some Later Roman Historians and their Veracity, in: B. Croke/A.M. Emmett (Hg.), History and Historians in Late Antiquity, Sidney u.a. 1983, 54–65.

Beck 1986 = H.-G. Beck, Kaiserin Theodora und Prokop. Der Historiker und sein Opfer (Serie Piper 5221) München/Zürich 1986.

Bichler 1988 = R. Bichler, Der Barbarenbegriff des Herodot und die Instrumentalisierung der Barbaren-Topik in politisch-ideologischer Absicht, in: I. Weiler/H. Graßl (Hg.), Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum. Referate vom Symposion „Soziale Randgruppen und antike Sozialpolitik" in Graz (21.–23. September 1987), Graz 1988, 117–128.

70 Cf. auch die Beobachtungen von Cameron 1986, 60.

71 HA 10,2. Cf. Veh 1952, 9. Der Ausdruck *ὀρθότιτθος* taucht ansonsten nur in einer apokryphen Apokalypse und in der Suda auf. Cf. Nau 1914, 220, §40. Suid. O 580,1f. Die apokryphe Handschrift dürfte nach Nau frühestens ins 6. Jh., wahrscheinlich aber später zu datieren sein. Cf. Nau 1914, 213.

Bichler 2000 = R. Bichler, Herodots Frauenbild und seine Vorstellung über die Sexualsitten der Völker, in: Rollinger/Ulf 2000, 13–56.

Bichler/Rollinger 2000 = R. Bichler/R. Rollinger, Herodot. Eine Einführung (Studienbücher Antike 3) Hildesheim/Zürich/NewYork 2000.

Cameron 1976 = Al. Cameron, Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium, Oxford 1976.

Cameron 1985 = Av. Cameron, Procopius and the Sixth Century (Classical Life and Letters) London 1985.

Cameron 1986 = Av. Cameron, History as Text: Coping with Procopius, in: Ch. Holdsworth/T.P. Wiseman (Hg.), The Inheritance of Historiography 350–900, Exeter 1986, 51–66.

Claude 1980 = D. Claude, Die ostgotischen Königserhebungen, in: H. Wolfram/F. Daim, Die Völker an der mittleren und unteren Donau im fünften und sechsten Jahrhundert. Berichte des Symposions der Kommission für Frühmittelalterforschung 24.–27. Oktober 1978, Stift Zwettl, Niederösterreich (DsÖAW 145) Wien 1980, 149–186.

Comploi 2002 = S. Comploi, Frauendarstellungen bei Fremdvölkern in den „Historiae Philippicae" des Pompeius Trogus/Justin, in: Ulf/Rollinger 2002, 331–359.

Demandt 1989 = A. Demandt, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian (284–565 n.Chr.), (HdA 3,3,6) München 1989.

Dowden 1997 = K. Dowden, The Amazons: Development and Functions, in: RhM 140 (1997) 97–128.

Enßlin 1959 = W. Enßlin, Theoderich der Große, München ²1959.

Fisch 1998 = J. Fisch, Tödliche Rituale. Die indische Witwenverbrennung und andere Formen der Totenfolge, Frankfurt/New York 1998.

Fisher 1978 = E.A. Fisher, Theodora and Antonina in the Historia Arcana: History and/or Fiction?, in: Arethusa 11 (1978) 253–279 (= Women in the Ancient World. The Arethusa Papers, Albany/New York 1984, 287–313).

Greatrex 1998 = G. Greatrex, Rome and Persia at War, 502–532 (ARCA 37) Leeds 1998.

Günther 2002 = L.-M. Günther, Geschlechterrollen im Werk des Flavius Arrianus, in: Ulf/Rollinger 2002, 436–450.

Haury 1896 = J. Haury, Zur Beurteilung des Geschichtsschreibers Procopius von Cäsarea, München 1896.

Hunger 1978 = H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, 2 Bde. (HdA XII,5,1–2) München 1978.

Jones 1964 = A.H.M. Jones, The Later Roman Empire 284–604. A Social, Economic, and Administrative Survey, 3 Bde., Oxford 1964.

Lefkowitz 1990 = M.R. Lefkowitz, Women in Greek Myth, Baltimore 1990.

Luiselli 1992 = B. Luiselli, Storia culturale dei rapporti tra mondo romano e mondo germanico (Biblioteca di Helikon 1) Rom 1992.

Luther 1997 = A. Luther, Die syrische Chronik des Josua Stylites (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 49) Berlin/New York 1997.

Mauritsch 2002 = P. Mauritsch, Das Frauenbild als Teil der Geschlechterrollen-Konzeption bei Polybios, in: Ulf/Rollinger 2002, 315–330.

Mazal 2001 = O. Mazal, Justinian I. und seine Zeit. Geschichte und Kultur des byzantinischen Reiches im 6. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2001.

McClanan 2002 = A. McClanan, Representations of Early Byzantine Empresses. Image and Empire, New York 2002.

Meyer-Flügel 1992 = B. Meyer-Flügel, Das Bild der ostgotisch-römischen Gesellschaft bei Cassiodor. Leben und Ethik von Römern und Germanen in Italien nach dem Ende des Weströmischen Reiches, Bern u.a. 1992.

Moorhead 1992 = J. Moorhead, Theoderic in Italy, Oxford 1992.

Moorhead 1994 = J. Moorhead, Justinian, London/New York 1994.

Näf 1995 = B. Näf, Senatorisches Standesbewußtsein in spätrömischer Zeit (Paradosis 40) Freiburg/Schweiz 1995.

Nau 1914 = F. Nau, Une deuxième apocalypse apocryphe grecque de Saint Jean, in: Revue Biblique 23, 1914, 209–221.

Rollinger 2000 = R. Rollinger, Ethnographie und Geschlechterrollen bei Pomponius Mela, in: Rollinger/Ulf 2000, 187–222.

Rollinger/Ulf 2000 = R. Rollinger/Ch. Ulf (Hg.), Geschlechterrollen und Frauenbild in der Perspektive antiker Autoren, Innsbruck 2000.

Rothenhöfer 1967 = D. Rothenhöfer, Untersuchungen zur Sklaverei in den ostgermanischen Nachfolgestaaten des Römischen Reiches, Diss. Tübingen 1967.

Rubin 1954 = B. Rubin, B., Prokopios von Kaisareia, Stuttgart 1954.

Ruffing 2002 = K. Ruffing, Einige Überlegungen zum Bild der indischen Frau in der antiken Literatur, in: Ulf/Rollinger 2002, 253–268.

Schäfer 1991 = Ch. Schäfer, Der weströmische Senat als Träger antiker Kontinuität unter den Ostgotenkönigen (490–540 n.Chr.), St. Katharinen 1991.

Schäfer 2001 = Ch. Schäfer, Probleme einer multikulturellen Gesellschaft. Zur Integrationspolitik im Ostgotenreich, in: Klio 83 (2001) 182–197.

Schubart 1943 = W. Schubart, Justinian und Theodora, München 1943.

Soyter 1951 = G. Soyter, Die Glaubwürdigkeit des Geschichtschreibers Prokopios von Kaisareia, in: BZ 44 (1951) 541–545.

Spielvogel 2002 = J. Spielvogel, Die historischen Hintergründe der gescheiterten Akkulturation im italischen Ostgotenreich (493–553 n.Chr.), in: HZ 274 (2002) 1–24.

Tinnefeld 1971 = F.H. Tinnefeld, Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Historiographie von Prokop bis Niketas Choniates, München 1971.

Thompson 1980 = E.A. Thompson, Procopius on Brittia and Britannia, in: CQ 30 (1980) 498–507.

Thompson 1982 = E.A. Thompson, Romans and Barbarians. The Decline of the Western Empire (Wisconsin Studies in Classics) Madison/London 1982.

Truschnegg 2002 = B. Truschnegg, Das Frauenbild in der *Exempla*-Literatur am Beispiel des Valerius Maximus, in: Ulf/Rollinger 2002, 360–397.

Ulf/Rollinger 2002 = Ch. Ulf/R. Rollinger (Hg.), Geschlechter – Frauen – fremde Ethnien in antiker Ethnographie, Theorie und Realität, Innsbruck u.a. 2002.
Veh 1951 = O. Veh, Zur Geschichtsschreibung und Weltauffassung des Prokop von Caesarea, I. Teil, Bayreuth 1951.
Veh 1952 = O. Veh, Zur Geschichtsschreibung und Weltauffassung des Prokop von Caesarea, II. Teil, Bayreuth 1952.
Veh 1953 = O. Veh, Zur Geschichtsschreibung und Weltauffassung des Prokop von Caesarea, III. Teil u. Der Geschichtsschreiber Agathias von Myrina, Bayreuth 1953.
Weiler 2000 = I. Weiler, Materialien zum Verhältnis der Geschlechter im antiken utopischen Schrifttum: Mythographische, ethnographische und poetische Quellen, in: Rollinger/Ulf 2000, 129–172.
Wenskus 2000 = O. Wenskus, Amazonen zwischen Mythos und Ethnographie, in: S. Klettenhammer/E. Pöder (Hg.), Das Geschlecht das sich (un)eins ist? Frauenforschung und Geschlechtergeschichte in den Kulturwissenschaften, Innsbruck/Wien/München 2000, 63–72.
Wolfram 1990 = H. Wolfram, Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie, München [3]1990.

[illegible]

[illegible] = [illegible], Cultus [illegible] in der Religion der antiken [illegible] 19[illegible].

[illegible] = [illegible], Untersuchungen [illegible] [illegible], Tübingen 19[illegible].

[illegible] = [illegible], Tiertypen und [illegible], Stuttgart 19[illegible].

[illegible] = [illegible], Einige Überlegungen [illegible] [illegible], Tübingen [illegible].

[illegible] = [illegible] [illegible] Köln [illegible].

[illegible] = [illegible] Gesellschaft. Zur [illegible], in: [illegible].

[illegible] = [illegible], [illegible] und Theodoric, München 19[illegible].

[illegible] = [illegible], Die [illegible] des [illegible] [illegible] Prokopios von [illegible], in: [illegible] (19[illegible]) [illegible].

[illegible] = [illegible], Das [illegible] [illegible], in: [illegible].

[illegible] = [illegible], Kompetenz der [illegible] in der [illegible] von Prokop bis [illegible], München 19[illegible].

Thompson 19[illegible] = E.A. Thompson, Procopius on Brittia and Britannia, in: CQ [illegible].

Thompson 1982 = E.A. Thompson, Romans and Barbarians. The Decline of the Western Empire, Wisconsin Studies in Classics, Madison/London 1982.

[illegible] = [illegible], Die [illegible] in der Politik [illegible], in: [illegible], [illegible].

Linda-Marie Günther

Frauenbild und Geschlechterrollen bei Theophylaktos Simokates

Peter Schreiner zum 4. 5. 2005

Das zu behandelnde Geschichtswerk ist das letzte große der Antike überhaupt; es ist im ersten Drittel des 7. Jh. n. Chr. verfasst worden, gleichsam an der Schwelle zur mittelbyzantinischen Epoche, mithin unmittelbar vor dem Auseinanderbrechen der „antiken" Einheit des Mittelmeerraumes in den orthodoxen rhomäischen Teil (Balkan, Kleinasien), den katholischen-abendländischen Teil (West- und Mitteleuropa), und den orientalisch-islamischen Teil.[1]

Theophylaktos Simokates, um 580/90 in Ägypten geboren, erhielt offenbar in Alexandria eine „klassische" Rhetorenausbildung und lebte dann seit ca. 610 bis zu seinem Tod (wohl in den 30er Jahren des 7. Jh.) in Konstantinopel.[2] Von der Vorstellung allerdings, er habe als *scholastikos apo eparchon* direkten Zugang zu Archivmaterial am Kaiserhof gehabt und daher Herrscherbriefe und diplomatische Dokumente nahezu authentisch wiedergeben können, sollte man Abstand nehmen.[3] Die *Historiai* sind zudem offensichtlich unvollendet geblieben, denn Theophylaktos behandelt – entgegen seiner eigenen Ankündigung – nicht die Zeitgeschichte unter Kaiser Herakleios (610–641), sondern die „jüngere Vergangenheit" unter Maurikios bis zu dessen Sturz durch den Usurpator Phokas (582–602).

Wenn auch den *Historiai* in den nachfolgenden Jahrhunderten nur geringe Breitenwirkung beschieden war, so steht doch sein Autor keineswegs hinter den etwas älteren „byzantinischen" Historiographen wie beispielsweise Prokop aus Caesarea zurück.[4]

Für das Thema „Geschlechterrollen in der antiken Ethnographie" scheinen die *Historiai* zunächst deswegen interessant, weil Theophylaktos die Kriege des Kaisers Maurikios gegen

1 Für die „dritte Runde" des Projektes „Geschlechterrollen und Frauenbild in der Perspektive antiker Autoren" habe ich mich dazu entschieden, die *Historiai* des Theophylaktos Simokates zu behandeln, um wieder einmal meiner alten Neigung zur Byzantinistik nachzugeben. Wesentlich erleichtert wurde mir diese selbstgewählte Aufgabe durch die seit 1985 vorliegende kommentierte Übersetzung von Peter Schreiner, meinem verehrten akademischen Lehrer aus Berliner Studienzeiten. Seiner Übersetzung liegt die Edition von Carl de Boor im von P. Wirth verbesserten Nachdruck (Leipzig 1972) zugrunde. Die de Boor'schen Seitenangaben präzisieren meine Stellenzitate nach Buch und Kapitel nur gelegentlich.

2 Schreiner, 1985,1–3.

3 Schreiner 1985, 4–5.

4 Schreiner 1985, 8.

die hunnischen Awaren auf dem Balkan und gegen das Sassanidenreich in „Asia“ schildert und in diesem Zusammenhang auch über Völker Zentral- und Ostasiens berichtet, die weder antike Autoren vor ihm noch mittelalterliche Autoren nach ihm in den Blick genommen haben.[5]

Speziell für die Frage nach Geschlechterrollen und Frauenbild erweisen sich die 8 Bücher der *Historiai* freilich als nur wenig ergiebig, wie im Folgenden sowohl der Überblick über die Erwähnungen von Frauen als auch das anhand einiger Beispiele zu erkennende Frauenbild zeigen wird.

Von den insgesamt 28 unterschiedlich langen, zumeist aber sehr kurzen, geradezu marginalen Erwähnungen von Frauen betreffen 21 Nennungen lebende bzw. historische Frauen (s. u.).[6] Viermal liegen metaphorische Bemerkungen vor,[7] zweimal ist von Märtyrerinnen bzw. ihren Verehrungsstätten die Rede,[8] ein weiteres Mal geht es um die mystisch-mythische Erscheinung einer Nilfrau.[9]

Von den 21 konkreten Erwähnungen lebender bzw. historischer Frauen betreffen 15 einzelne Frauen, und zwar 12 unterschiedliche Individuen (s. u.); sechs Erwähnungen betreffen vier verschiedene Frauengruppen, nämlich Frauen des Awarenchagans,[10] Frauen des Sassanidenkönigs Chosroes II.,[11] Frauen des Gaufürsten zu Tabgast im berühmten sog. Skythenexkurs[12] und Wahrsagerinnen des Satrapen Kardarigan.[13]

Von den 12 Individuen werden fünf – alle sind übrigens Christinnen – mit ihrem Namen vorgestellt: Dies sind als Angehörige des Kaiserhauses des Maurikios“ Gattin Konstantina,[14] Leontia, die Gattin des Phokas,[15] sowie Gordia, eine Schwester des Maurikios;[16]

5 Schreiner 1985, 9.

6 Von allen 21 Erwähnungen konkreter Frauen oder Frauengruppen bei Theophylaktos finden sich in den Resümees des Photios (dazu vgl.: Schreiner 1985, 14, 20) nur noch 9, die sich ausschließlich auf sieben einzelne Individuen beziehen, von denen fünf mit ihrem Namen genannt sind, nämlich auf vier kaiserliche Frauen, zwei Frauen sassanidischer Könige sowie auf die persische Heilige Golinduch: Photios 80, 81, 98; Konstantina; 82: Gordia; 95: Schwiegertochter des Maurikios; 97: Leonti(n)a; 87: Gattin des Hormisdas; 89: Seirem und Golinduch.

7 Th. S. I 1; 4; III 8; 13.

8 Th. S.I 11; VIII 14.

9 Th. S. VII 16.

10 Th. S. I 4.

11 Th. S. IV 9; 10; V 4.

12 Th. S. VII 9.

13 Th. S. II 2.

14 Th. S. I 1; 10; V 16; VIII 15.

15 Th. S. VIII 10.

16 Th. S. I 13.

außerdem zwei Perserinnen, nämlich Seirem, eine der Gattinnen Chosroes' II.,[17] und die Heilige Golinduch.[18]

Von den sieben anonym bleibenden Frauen sind drei Rhomäerinnen: Eine, die Schwiegertochter des Maurikos,[19] zählt zur kaiserlichen Familie, die zwei anderen sind einfache Bewohnerinnen des Römischen Reiches.[20]

Unter den vier namenlosen nicht-rhomäischen Individuen befinden sich je eine Frau der Perserkönige Kabades und Hormisdas,[21] eine Frau des Awarenchagans[22] sowie eine Tochter des Gepidenfürsten Kunimund.[23]

Vergleichsweise ausführlich handelt Theophylaktos nur von der Gattin des Kabades und von der Christin Golinduch (s.u.).[24]

Alle Frauen bzw. Frauengruppen[25] sind einem Ehemann zugeordnet; dreimal ist dabei der Harem insgesamt, viermal sind einzelne Frauen aus einem Harem angesprochen, von denen nur eine, die Christin Seirem (Shiren), einen Namen erhält.

Von den 16 verschiedenen Frauen bzw. Frauengruppen sind fünf in direktem Zusammenhang mit ihrem Kind bzw. ihren Kindern genannt.[26] Unter den 12 Individuen sind vier – darunter eine Rhomäerin – im Zusammenhang mit unerlaubten sexueller Beziehungen erwähnt, wobei in allen diesen Fällen daraus ein großes Übel resultiert (s. u.).[27]

---

17 Th. S. V 13.

18 Th. S. V 12.

19 Th. S. VIII 4.

20 Th. S. II 16/102: die Frau des Soldaten Busas; VI 1: die Mutter einer Missgeburt.

21 Th. S. IV 6.

22 Th. S. I 8.

23 Th. S. VI 10.

24 Th. S. IV 6; V 12; – In diesen beiden Fällen ist literarisch gestalteter Erzählstoff greifbar: vgl. Schreiner 1985, 16; 295 A. 524.

25 Einzige Ausnahme sind die Wahrsagerinnen am Satrapenhof (Th. S. II 2).

26 Konstantina: V 16; VIII 15; Seirem: V 13; Frau des Hormisdas: IV 6; Frauen des Chosroes: IV 9; 10; V 4, Mutter einer Mißgeburt: VI 1.

27 In zwei weiteren Passagen liegt die Vermutung nahe, dass dort die Frauen nur wegen eines folgenden schlimmen Ereignisses erwähnt sind: Th.S. VI 1; VIII 10. – Im ersten Fall geht es um eines von mehreren Monsterlebewesen, die dem Kaiser Maurikios als böse Vorzeichen gezeigt wurden (vgl. VI 11). Hier ereignete sich die Geburt eines missgestalteten Kindes (ohne Augen und Arme, dafür mit einem fischschwanzförmigen Unterleib) in einem Ort bei Herakleia-Perinth, just als der Kaiser mit seinem Heerlager dort rastete. Die Schreie der gebärenden Frau wiesen den ausgeschickten Leibwächtern den Weg zu jener Hütte, aus der dann die unseligen Eltern mit dem „Monster" vor Maurikios gebracht wurden; nach einem Verhör wurde die Mutter fortgeschickt, das Kind getötet. Dem Kaiser und seiner Entourage galt dieses Vorkommnis als *„... Vorzeichen ..., daß ihm Unheilvolles und Schreckliches bevorstehe"* (Th. S.VI 2/222). – Im zweiten Fall handelt es sich um die Krönung der Leontia, der Gattin des Usurpators Phokas, zur Kaiserin; wie zufällig kam es bei der Zeremonie zum Ausbruch eines Volksaufstandes, der den „Tyrannen" dazu bewogen haben soll, den abgesetzten Kaiser Maurikios und seine Söhne doch besser töten zu lassen (Th. S. VIII 10f/303f).

Nach diesem Überblick über die bei Theophylaktos erwähnten Frauen ist im Weiteren nach dem spezifischen Frauenbild des Autors respektive nach der Rolle der von ihm ausführlicher erwähnten Frauen zu fragen.

Zunächst sind die vier Fälle – gleichsam verderbliche *exempla* – zu betrachten, in denen Frauen durch ihre gesetzeswidrigen sexuellen Beziehungen Schlimmes verursacht haben.

Der erste Fall handelt von der Tochter des Gepidenfürsten Kunimund,[28] die freilich selbst an der Affäre keine eigene direkte Schuld trägt; ihre Entführung durch den Langobardenfürsten Albuis soll einen Krieg dieser beiden Völker verursacht haben. Diese Episode ist Teil einer apologetischen Lügenerzählung über die Herkunft eines wertvollen Gürtels, über den ein gepidischer Raubmörder vor Gericht angibt, ihn in jenem Krieg von einem Sohn des Mädchenschänders Albuis erbeutet zu haben. Somit dient – innerhalb der Erzählung von der Entdeckung des lügnerischen Raubmörders – der Hinweis auf jenen Frauenraub als vermeintliche Ursache eines *bellum iustum* lediglich dazu, den Besitzer des *corpus delicti* als ehrenhaft zu charakterisieren.

Auch im nächsten Fall[29] geht es um die Vorgeschichte eines Krieges, nämlich des Awarenfeldzugs von 585, dessen Anlass offenbar das Asyl war, das Kaiser Maurikios einem Hunnen namens Bookolabras gewährt hatte. Dieser Mann hatte am Hof des Awarenchagan offenbar eine Vertrauensstellung innegehabt, war aber von dort nach der Verführung einer der Frauen des Herrschers geflohen. Somit beginnt auch hier – wie im Fall des langobardisch-gepidischen Krieges – eine verhängnisvolle Kausalkette bei einer Frau.

Die nächste Geschichte,[30] von Theophylaktos als „Intermezzo" charakterisiert, ereignete sich im Balkankrieg um 586/7 bei der Festung Appiareia, die nämlich auf folgende Weise in die Hand der Barbaren geriet: Der Soldat Busas, der außerhalb des Kastells in die Gewalt der Feinde gefallen war, soll den Awaren Bau und Bedienung von Belagerungsmaschinen beigebracht, somit die Eroberung von Appiareia ermöglicht, ja schließlich die oströmische Verteidigung geschwächt haben.[31] Busas handelte aus persönlicher Rachsucht, denn es hatten sich seine Mitbürger nicht bereit gefunden, ihn freizukaufen, und zwar „... *dazu verleitet von einem Mann, dem man spöttisch nachsagte, er verkehre heimlich mit der Frau des Busas*".[32]

---

28 Th. S. VI 10/240; – Hier bleibt das Mädchen, das nach anderen Quellen Rosamunda hieß, anonym. Vgl. Schreiner 1985,333 A.882; vgl. auch Pohl 1980, 299–300.

29 Th. S. I 8/53: „... Dieser leistete sich damals ein tollkühnes Stück. Er wohnte nämlich einer der Frauen des Chagan bei, konnte sich ihrer aber nur kurz erfreuen und verstrickte sich dann in das große Netz des Todes ...". Wahrscheinlich hat Bookolabras ein (weiteres) Kapitalverbrechen begangen. – Zum Namen des „Skythischen" Priesters vgl. Schreiner 1985, 249 A.111.

30 Th. S. II 15/101 – 16/103.

31 Th. S. II 16/103.

32 Th. S. II 16/102.

Letztlich hatte also die Ehebrecherin jene Misserfolge oströmische Landesverteidigung verschuldet. Ein Vergleich dieser Erzählung mit der entsprechenden Kurzfassung in Photios' Exzerpten aus den *Historiai* ergibt, dass dort zwar nicht auf die Episode als solche, wohl aber auf eine Erwähnung der ehebrecherischen Frau verzichtet ist.[33]

Zu fragen bleibt, ob hier lediglich die Freude am Narrativen den Theophylaktos zur Einbeziehung der Frau des Busas geführt haben könnte, oder ob der Autor nicht doch eher auf der Basis eines spezifischen Frauenbildes respektive der Gleichsetzung von Niederlage/Feigheit mit der weiblichen Geschlechterrolle die militärischen Misserfolge auf das Fehlverhalten einer Frau, hier einer Einwohnerin von Appiareia, zurückzuführen wünschte.

Eine Antwort fällt schwer.

Mit dem vierten Exempel für weitreichende böse Folgen weiblichen Fehlverhaltens geht Theophylaktos rund 100 Jahre in die Vergangenheit zurück und wendet sich einer Episode der persischen Geschichte zu, nämlich der Flucht des gestürzten Königs Kabades aus seiner Gefangenschaft, die sich 496/7 ereignet hatte.[34]

Das große Unheil, das einst die Gattin dieses Herrschers über das Sassanidenreich gebracht hatte, bestand in der Wiederkehr seines harten Regimes nach seinem ersten Sturz. Sie hatte nämlich dem Gefangengesetzten die Flucht ermöglicht, sodass er mit Unterstützung seines Freundes Seoses und mit hunnischer Waffenhilfe die Königsherrschaft zurückgewinnen konnte.

In die Frau, die Kabades zur treulichen Versorgung täglich besuchte, verliebte sich der Gefängnisvorsteher und lockerte nach und nach die Haftbedingungen seines prominenten Häftlings, seit sie – auf ausdrückliches Geheiß ihres Gatten – mit ihm das Lager teilte. Der „Tyrann", der ihr geboten hatte, jede ihr widerfahrende Befleckung ihres Schicksals zu erdulden,[35] entkam schließlich in ihren Kleidern aus dem Gefängnis, sie an seiner Statt und in seiner Kleidung zurücklassend.[36]

Vergleicht man diese Darstellung mit derjenigen Prokops, so fällt an der älteren zum einen auf, dass sie ausführlicher ist,[37] und zum anderen, dass sie gerade die Frau in ihrer

---

33 Photios, 84: *„Er spricht auch über den Soldaten Busas, wie er bei der Jagd von den Awaren gefangen wurde und wie er, von den Seinen im Stich gelassen, als erster deshalb den Awaren beibrachte, Belagerungsmaschinen zu bauen …"*.

34 Th. S. IV 6/161. – Die Geschichte von der Flucht des Kabades ist bereits von Prokop erzählt worden, der auch persische Quellen dazu kannte: Prokop, *De bello Pers.* I 6,1–9. –In persischen Erzählungen figuriert als Fluchthelferin die Schwester des Gefangenen. – Vgl. Christensen, 1944, 349 A. 4.

35 Zu diesem topischen Element des Tyrannen-Klischees: Hans 1988, 43 mit A. 38.

36 Über ihr weiteres Schicksal erfahren wir bei Theophylaktos nichts, doch braucht es kaum Phantasie, es sich auszumalen. Prokop (*De bello Pers. I* 6,9) weiß, dass in den persischen Berichten die Bestrafung der Frau behandelt wurde, freilich unterschiedlich, sodass er selbst explizit auf weitere Angaben verzichtet.

37 So ist z. B. der Freund Seoses schon früh als Fluchthelfer eingeführt: Prokop, *De bello Pers.* I 6,4.

Aktion detaillierter beschreibt.[38] Bei Prokop ist diese Frau also aktiv in die Befreiung des Kabades involviert, bei Theophylaktos dagegen ist sie passives Instrument des allein aktiven Kabades, sodass hier statt beherzter Aktion das Schicksalhafte dominiert.

In der Darstellung des jüngeren Autors spiegelt sich offenbar eine spezifische Sichtweise insofern wider, als sexuelles Fehlverhalten extrem negativ konnotiert ist, positiv dagegen die männliche Protektion vor derartiger „Befleckung".[39]

Die Flucht des Kabades berührt das Thema „Transvestie" einschließlich der schmählichen Bedeutung von Frauenkleidung für Männer, denn unzweifelhaft betont das Entkommen in Frauenkleidern die Feigheit und Ehrlosigkeit dieses Gewaltherrschers.[40]

Wohl nicht zufällig war dann gemäß der Darstellung in Theophylaktos' *Historiai* eine metaphorische Transvestie die Ursache für den sassanidischen Bürgerkrieg, bei welchem um 590 der Usurpator Baram den König Hormisdas stürzte und dessen Sohn Chosroes aus Persien vertrieb. Hormisdas hatte nach einer Niederlage der persischen gegen oströmische Truppen den glücklosen Feldherrn Baram seines Amtes enthoben und ihn zusätzlich dadurch schwer beleidigt, dass er ihm „*Weiberkleidung als Preis für sein ruhmloses Verhalten*" geschickt hatte.[41]

Möglicherweise schlägt Theophylaktos hier sehr bewusst einen Bogen von Kabades zu Chosroes II., also von der weibisch-feigen Flucht des Urgroßvaters über den Sturz seines Enkels Hormisdas,[42] bis zu dessen Sohn, der sich zu Kaiser Maurikios flüchtete und von jenem auf den väterlichen Thron zurückgeführt wurde.[43]

Theophylaktos, der als Zeitgenosse vor allem in der kraftvollen und erfolgreichen Politik des Kaisers Herakleios den „männlichen" rhomäischen Führungsanspruch realisiert gesehen haben dürfte,[44] stellt hier gewissermaßen den Urenkel des Kabades als frauenhaft

---

38 Bei Prokop ist die Gattin des Kabades sehr schön (6,1), macht ihrem Mann von den Annäherungsversuchen des Gefängnisvorstehers Mitteilung (6,2); erreicht durch ihre Intimität mit jenem, daß sie beliebig und unkontrolliert ihren Mann besuchen darf (6,3); hält geheimen Kontakt mit Seoses (6,45); gehorcht, als Kabades den Kleidertausch befiehlt (6,6). Schließlich spielt sie in seinen Kleidern seine Rolle als Gefangener über mehrere Tage hinweg unerkannt, sodass er sich bis zur Entdeckung seiner Flucht in Sicherheit bringen kann (6,8).

39 Vgl. Th. S. I 4/48: Komentiolos wird dafür gelobt, dass er dank seines diplomatischen Geschickes „*die rhomäische Freiheit vor Befleckung wie eine besonnene Frau das Schlafgemach*" *geschützt habe*".

40 Vgl. Th. S. III 13/138: „*es gibt nichts Weibischeres, als davonzulaufen, nichts Verabscheuenswerteres als gefangen zu werden*" (im Kontext einer adhortatio eines anonymen rhomäischen Feldherrn).

41 Th. S. III 8/125. – Baram hatte darauf mit einem Antwortschreiben reagiert, das den König als „*Tochter <!> des Chosroes*" titulierte und ihm damit die Herrschaft absprach.

42 Hormisdas wurde ja geblendet, um ein *come-back* (etwa nach dem Vorbild seines Großvaters) zu verhindern: Th. S. IV 6/161. – zum historischen Kontext vgl. Rubin, 2000, 643 f; Winter 2001, 63–65.

43 Zum historischen Kontext: Whitby 1988, 276–308.

44 Dazu vgl. Schreiner 1985, 12.

schwache, hilflose Person dar, der sich Kaiser Maurikios in vorbildlicher Weise angenommen hatte.[45]

Zur Unterstützung meiner These, dass der durch den oströmischen Kaiser wieder an die Herrschaft gebrachte Sassanidenkönig von Theophylaktos Simokates quasi in der Rolle einer von ihrem männlichen Protektor profitierenden Frau gesehen ist, möchte ich die Geschichte der persischen Heiligen Golinduch bzw. eine neue Interpretation derselben heranziehen.

Der „persischen Heiligen" widmet der Autor der *Historiai* ein Kapitel,[46] das er sehr unvermittelt in seinen Bericht über die Rückkehr Chosroes" II. nach Babylon einfügt:[47] *„Es kam zu uns der Bericht, daß in Hierapolis damals ... eine Frau namens Golinduch lebte ... Wir wollen es nicht unterlassen, diese Erzählung einzufügen, auf die man in denkbar höchster Weise stolz sein kann ...".*

Da der Tod der Golinduch für den 13. 7. 591 gut gesichert ist, erscheint es ausgeschlossen, dass sie noch lebte, als Chosroes II. mit oströmischer Waffenhilfe seine Königsherrschaft vom Usurpator Baram zurückgewann; der einzige inhaltliche Bezugspunkt zwischen dem Bericht des Historikers über Chosroes II. und der eingefügten kurzen Heiligenvita ist die Angabe, Golinduch habe *„... viel über sein künftiges Schicksal"* und über seinen Marsch zu den Rhomäern prohezeit.[48]

Die Tochter eines Satrapen aus einer babylonischen Magierfamilie war als Mädchen mit einem vornehmen Mann verheiratet worden, der sie aber, als sie in Ekstasen Gottesvisionen hatte und zum christlichen Glauben wechseln wollte, brutal züchtigte; nach seinem baldigen Tod, den ihr ein Engel prophezeit hatte, begab sich die Witwe Golinduch nach Nisibis, wurde Christin und *„vertiefte sich in die göttlichen und geheimen Lehren der Christen"*; von „Magiern" verfolgt, ins Gefängnis geworfen und daraus wiederum von einem Engel befreit, zog sie nunmehr ins Oströmische Reich bis nach Jerusalem. Schließlich zurückgekehrt nach Hierapolis führte sie *„... ein engelgleiches Leben, welches auf das Wohl der Seele und des Körpers gleichermaßen bedacht war, wie es Heiligen gebührt, und schied dann aus dieser Welt, und man wird ihr für ihren Sieg die Krone der Standfestigkeit aufsetzen".*[49]

---

45 Vgl. Th. S. I 1, wo die zu Grunde liegende (aristotelische) Vorstellung, dass der (Ehe-) Mann die Frau wegen der Schwäche jeglicher weiblicher Natur führen muss, das unverkennbar konservative Frauenbild des Theophylaktos bezeugt.

46 Während Peeters 1944, 74–125, für die griechische Heiligenvita des Priesters Eustratios als Vorlage für Theophylaktos plädiert, argumentiert Garitte 1956, 405–440, für die Verwendung einer griechischen Übersetzung der syrischen Vita des Priesters Stephanos von Hierapolis, die schon bald nach 591 entstanden sein dürfte; – vgl. Schreiner 1985, 315 A. 745.

47 Th. S. V 12/210.

48 Th. S. V 12/211f; zur Datierungsdiskussion vgl. Schreiner 1985, 314f A. 744.

49 Th. S. V 12/211–212.

Die Frage, was Theophylaktos mit dieser Heiligengeschichte im gegebenen Kontext (der Rückführung des Chorsoes auf den Sassanidenthron) bezweckte, ist m. W. bisher eigentlich nicht gestellt worden; die Golinduch-Episode wird üblicherweise als eine volkstümliche Passage gesehen, die der Autor wohl zur Auflockerung der historischen *narratio* eingefügt habe.[50] Dagegen handelt es sich m. E. um ein literarisches Denkmal, das Theophylaktos der standhaften Perserin mit einem gewissen Stolz setzt (s.o.), sowie zugleich um eine – wenngleich utopische – Parabel auf das Sassanidenreich bzw. auf Chosroes II.

Golinduch repräsentiert das Heil, das in der Konversion zum Christentum respektive in einer protektionistischen friedliche Koexistenz mit dem christlichen Ostrom liegt. Die gepriesene Heroine der Glaubenstreue ist ein großes Vorbild – oder sollte es aus der Sicht des Historiographen doch sein – für ihr persisches Volk, aus dem sie stammt, das sie aus existenzieller Not hatte verlassen müssen, zu dem sie aber vollkommen geläutert dann zurückgekehrt ist. Wie sie sollten sich am besten die Perser unter der Sassanidenherrschaft zum Christengott bekehren.

Indem Theophylaktos die fromme und heilige Golinduch als (ersehnte) Integrationsfigur präsentiert, liefert er den Schlüssel zum Verständnis seiner Platzierung des ihr gewidmeten Kapitels: Wie Golinduch einst nach Hierapolis, so kehrt nunmehr Chosroes II. – via Hierapolis – an den ihm bestimmten Ort zurück: nach Babylon und in die Herrschaft über sein Reich. Dass er damit ein „frommes" Leben beginnen will, führt Theophylaktos in den unmittelbar folgenden Kapiteln aus:[51] Jetzt ruft Chosroes die Christin Seirem (Shiren) zu seiner Königin aus; jetzt verehrt und beschenkt er den Heiligen Sergios bzw. dessen Kultstätte in Sergiupolis; jetzt vertraut er seine Hoffnung auf einen Sohn von Seirem dem Christengott bzw. der Vermittlung des Heiligen an – der Perserkönig wünscht sich nachgerade einen christlichen Erben und Thronfolger!

Ist Golinduch, die Heilige von Hierapolis, das Sinnbild einer gottgefälligen und folglich christlichen Sassanidenherrschaft im Perserreich, so ist dadurch Chosroes in Parallele gesetzt nicht nur zu dieser, sondern generell zu einer Frau: Ihn als einen Schutzbedürftigen leitet der rhomäische Kaiser, der männliche (und militärisch effiziente) Protagonist des von Gott gelenkten Weltgeschehens.

Zu den wiederkehrenden Wesenszügen des Frauenbildes bei Theophylaktos gehören moralische Labilität (vgl. z. B. die diversen Ehebrecherinnen), Pflicht zu selbstlosem Gehorsam

50 Vgl. Schreiner 1985, 16: „Eine nicht geringe Rolle in seinem Werk spielt die Einfügung von erzählenden Motiven, die, obgleich der mündlichen Tradition entnommen, dem hohen Sprachstil angepasst werden: die Geschichte … der Perserin Golinduch … Es fehlt auch nicht an Weissagungen und rätselhaften Hinweisen auf zukünftige Geschehnisse … sie verleihen dem Werk einen hybriden Charakter, da einfacher, beinahe banaler Erzählstoff mit hochtönenden Worten wiedergegeben wird."

51 Th. S. V 13–14.

(vgl. z. B. die Frau des Kabades) und standhafte Duldung des Schicksals (vgl. z. B. Golinduch).

Wie stellt sich auf diesem Hintergrund Bild bzw. Rolle von Frauen im sog. Großen Skythenexkurs in den *Historiai* des Theophylaktos dar?[52] Erst am Ende der drei Kapitel umfassenden Passage kommt der Autor auf das Volk von Tabgast und seine guten Gesetze und Sitten zu sprechen[53] bzw. auch auf dasjenige von Chubdan.[54]

Tabgast und Chubdan sind die westlichen – vermutlich iranischen (?) – Namen chinesischer Residenzen der sog. Norddynastien. Im Jahr 577 eroberte die Chou (Djou-)Dynastie das Reich der Ch'i (Tji); 581 begann unter den Sui-Kaisern die Reunifikation des im 3. Jh. n. Chr. auseinander gefallenen Chinesischen Großreiches.[55]

Die sinologische Forschung erkennt zwar in den von Theophylaktos geschilderten Usancen am ehesten die Hofsitten der Ch'i (Tji), also Gegebenheiten noch im 3. Viertel des 6. Jahrhunderts,[56] kann jedoch gerade das auffällige Schmuckverbot für Männer in Tabgast aus chinesischen Quellen nicht bestätigen. Dazu heißt es bei Theophylaktos:[57] *„Dieses Volk … hat gerechte Gesetze und führt ein besonnenes Leben. Es existiert eine im Gesetz verankerte Sitte, daß sich die Männer niemals durch Goldschmuck schön machen, obwohl sie wegen ihres großen und nutzbringenden Handels über einen Überfluß an vielem Silber und Gold verfügen."*

Es fehlt schließlich auch nicht an einem „skythischen" Exempel für den bei Theophylaktos so hochgeschätzten selbstlosen Gehorsam von Frauen: *„Wenn der Herrscher verstorben ist, wird er, so sagt man, von den Frauen beweint, die sich am Kopf vollständig die Haare geschoren haben und schwarze Kleider tragen. Es ist für sie verpflichtend, niemals das Grab zu verlassen …"*[58]

Zuvor hat der Autor über den „Harem" des – offenbar buddhistischen – Herrschers von Tabgast berichtet: Jener soll üblicherweise die Nacht mit 700 Frauen verbracht haben; die Frauen des Herrschers sollen über goldene Wagen verfügt haben – die Frauen der Vor-

---

52 Th. S. VII 7–9. – Theophylaktos hatte seine Informationen wohl aus dem Geschichtswerk des Menander Protektor, das die Zeit 558–582 behandelte. – Vgl. Schreiner 1985, 17. Allgemein zur Interpretation des „Skythenexkurses": Haussig 1953; Boodberg 1938. – Auf dieser Literatur basieren im wesentlichen die Kommentare von Schreiner 1985, 345–347 A. 981–995.

53 Th. S. VII 9/261.

54 Th. S. VII 9/262.

55 Vgl. Goepper 1981, 192f; Wright 1979, 49–57, 106–109.

56 Vgl. Boodberg 1938, 233.

57 Th. S. VII 9/261. – Boodberg 1938, 234, vermutet hier den Reflex von Versuchen einiger Herrscher des 6. Jh., eine puritanische Richtung durchzusetzen (vgl. Schreiner 1985, 346 A. 984).

58 Th. S. VII 9/261f; – Ob sich diese Information auf den Herrscher des im unmittelbar voraufgehenden Satz erwähnten Chubdan bezieht oder doch eher auf den Gaufürsten von Tabgast, von dem zuvor ausführlicher die Rede war, sei dahingestellt. – Nach Boodberg 1938, 243, spiegelt die Aussage über Frauen und Konkubinen eines verstorbenen Herrschers deren „Übersiedlung" in buddhistische Klöster.

nehmsten dagegen nur über silberne Wagen – die zudem dadurch aufgefallen seien, dass sie von je einem wertvoll mit Gold und kostbaren Steinen geschmückten Rind gezogen wurden. [59]

Ob das o.g. Goldschmuckverbot für Männer in den Kontext einer ständischen Differenzierung – wie im Fall des repräsentativen Luxus der Frauen (sc. des Feudaladels) – einzuordnen ist und gewissermaßen eine Parallele zur Reservierung der goldenen Karossen für allein die Frauen der Fürsten selbst bildet und somit einem herrscherlichen Goldmonopol entspricht, muss offen bleiben.

Das deutliche Wohlgefallen des Theophylaktos bei dem Hinweis auf das Goldschmuckverbot für Männer in Tabgast ist vermutlich dahingehend zu interpretieren, dass er dadurch bei den „Skythen" eine gewisse Effeminierung unterbunden sah. Im Sinne einer klischeehaften Zivilisationskritik anhand idealer Zustände bei „Barbaren" dürfte er hiermit betonen wollen, dass luxuriöser Überfluss an Gold und Silber eben nicht zwangsläufig zu orientalischer Verweichlichung führt.

Zusammenfassend lässt sich nicht viel mehr sagen, als dass dem berühmten Skythen-Exkurs das ins Positive gewendete uralte Klischee abzugewinnen ist vom luxuriös geschmückten Mann als einem pervertierten, da nunmehr weibischen Wesen.

Kurz: das Frauenbild des Theophylaktos ist sehr schlicht und absolut konventionell. Es gilt für Rhomäerinnen wie für Barbarinnen und gibt daher für ethnographische Differenzierung nichts her, ist doch die Zugehörigkeit zur „richtigen", der christlichen Religion von größerer Bedeutung als die zu einem Ethnos.

LITERATURVERZEICHNIS

Boodberg 1938 = P. A. Boodberg, Marginalia to the Histories of the Northern Dynasties, Harv. Journ. of Asiatic Studies 3, 1938, 223–243

Christensen 1944 = L'Iran sous les Sassanides, Kopenhagen ²1944

Garitte 1956 = G. Garitte, La Passion géorgienne de sainte Golindouch, AB 74, 1956, 405–440

Goepper 1981 = R. Goepper, Im Zeichen des Buddhismus, in: Ders./H. Brinker (Hrsg.), Kunstschätze auch China (Ausstellungskatalog), Zürich 1981, 187–197.

Hans 1988 =L. –M. Hans, Der Kaiser als Märchenprinz. Brautschau und Heiratspolitik in Konstantinopel 395–882), JÖB 38, 1988, 32–52

Haussig 1953 = H. –W. Haussig, Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker, Byzantion 23, 1953, S. 275–462

Peeters 1944 = P. Peeters, Sainte Golindouch, martyre perse, AB 62, 1944, 74–125

Photios = Photios, *Bibliothek*, ed. R. Henry, Paris 1959, 79–98; Übers. in Schreiner 1985, 224–237

Pohl 1980 = W. Pohl, Gepiden und Gentes, in: H. Wolfram/F. Daim (Hrsg.), Die Völker an der

mittleren und unteren Donau im 5. und 6. Jhdt., Wien 1980 (= Denkschriften der Öster. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist.Kl. Bd. 145), 239–305

Rubin 2000 = Z. Rubin, The Sassanid Monarchy, in: A.Cameron/B. Ward-Perkins/M. Whitby (Hrsg.), CAH Bd. XIV: Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425–600, Cambridge 2000, 638–661

Schreiner 1985 = P. Schreiner, Theophylaktos Simokates: Geschichte (= Bibliothek der Griechischen Literatur, Bd. 20) Stuttgart 1985

Th.S. = Theophylaktos Simokates, *Historiai*, ed. C. de Boor/ P.Wirth, Leipzig 1972

Whitby 1988 = L. & M. Whitby, The Emperor Maurice and his Historian: Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare, Oxford 1988

Winter/Dignas 2001= E. Winter/ B. Dignas, Rom und das Perserreich (= Studienbücher Geschichte und Kultur der Alten Welt), Berlin 2001

Wright 1979 = A.F. Wright, The Sui Dynasty (581–627), in D. C. Twitchett (Hrsg.), The Cambridge History of China, III,1, Cambridge 1979, 48–149

[illegible]

LITERATURVERZEICHNIS

[illegible] = P. A. Boodberg, Marginalia to the Histories of the Northern Dynasties, [illegible]

[illegible]

Maximilian Diesenberger

Weibliches Schreiben, weibliches Lesen, weibliche Heiligkeit: Geschlechterrollen in der fränkischen Hagiographie (vom Anfang des 6. bis zum Ende des 9. Jahrhunderts)

Die fränkische Hagiographie bietet sich für die Frage nach der Rolle der Frauen im Frühmittelalter besonders an. Zum einen gelten Heiligenleben als *das* Quellenmaterial, das den besten Einblick in die Sozialgeschichte dieser Zeit bietet. Zum anderen sind es Frauen selbst, die in einigen Fällen zum Thema einer Biographie gemacht wurden. Dementsprechend vielfältig sind die frauen- und genderspezifischen Fragestellungen, die an die fränkische Hagiographie herangetragen werden. An dieser Stelle können allerdings nur wenige, ausgesuchte Aspekte angesprochen werden. Im Vordergrund der Darstellung soll den Fragen nachgegangen werden, inwieweit Frauen im Prozess der Entstehung und der Verbreitung, aber auch bei der Rezeption von Heiligenleben involviert waren, und wie sehr diese Texte Frauenrollen (mit-)konstituierten.

Zunächst zeigt sich jedoch, dass in der Zeit vom Anfang des 6. bis zum Ende des 9. Jahrhunderts im Frankenreich großteils Biographien über Männer verfasst wurden: Nach den Untersuchungen von Hans-Werner Goetz stellen diese Biographien 88 % der Gesamtproduktion von hagiographischen Texten dar, wobei im 7. und 9. Jahrhundert mehr Texte über Frauen entstanden als im 6. und 8. Jahrhundert.[1] Von der deutlich geringeren Anzahl an Texten über Frauen wurden darüber hinaus die meisten von Männern verfasst:[2] der Anonymus der *Vita Geretrudis* ist hier ebenso zu nennen wie Venantius Fortunatus, der die erste *Vita Radegundis* verfasste, wahrscheinlich der *presbyter* Italus für die *Vita Sadalbergae*,[3] der Priester Florentinus, der die *Vita Rusticulae* schrieb, Rudolf von Fulda mit der *Vita Leobae* oder ein wenig später Hucbald, der sowohl die *Vita Rictrudis* als auch die *Vita Aldegundis*

1 Vgl. Goetz 1991, 112–124. Alternative Zahlen bei Heene 1991, 211 nach Schulenberg, mit weiteren Literaturverweisen: In der merowingischen Periode, die von etwa 500–750 datiert werden kann, sollen demnach ca. 82 % aller hagiographischen Texte Männerbiographien gewesen sein, in der karolingischen Epoche, also etwa von 750–900, sogar 85 %. Zur Bedeutung der Hagiographie für die Geschichte der Frauen vgl. Schulenberg 1990; Affeldt (Hg.) 1990. Für das Thema Frauen und Wissen (im 12. Jahrhundert) vgl. exemplarisch Lutter 2003. Ich danke Karl Brunner, Richard Corradini, Walter Pohl, Marianne Pollheimer und Helmut Reimitz für Kommentare zu einer früheren Version dieses Textes.

2 Die Aufzählung ist nicht vollständig! Vgl. McKitterick 1991, 99ff.

3 Die Datierung des Textes ist umstritten; für eine frühe Entstehungszeit vgl. Berschin 1988, 24.

überarbeitete, und Adalhelm mit der *Vita Opportunae*. Für das 6. Jahrhundert kann Gregor von Tours, der eine Kurzbiographie über die heilige Monegundis im Rahmen seines *Liber vitae patrum* schrieb, dazugezählt werden, für das 7. Jahrhundert Jonas von Bobbio mit einer „Lebensbeschreibung" der Burgundofara und anderer Nonnen aus der Kolumbangründung Faremoutier.[4]

Von Frauen, die hagiographische Texte verfassten, sind namentlich überhaupt nur zwei bekannt: Baudonivia, die um 600 eine zweite, die *Vita Radegundis* des Venantius Fortunatus überarbeitende und ergänzende Version verfasste, und Hugeburc, die in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts die Biographien ihrer beiden Verwandten Willibald und Wynnebald schrieb. Allerdings sind aus dem gesamten Mittelalter nur wenige Dutzend Autorennamen überliefert.[5]

In manchen Fällen legen inhaltliche Gründe eine Frau als Autorin eines Textes nahe, wenn etwa in den Texten die besondere Nähe zu einer Heiligen durch Details aus dem Klosterleben überliefert wird, wie in der älteren *Vita Balthildis*, die wahrscheinlich von einer unbekannten Nonne aus Chelles verfasst wurde,[6] oder im Leben der heiligen Bertila, der ersten Äbtissin desselben Klosters aus dem 7. Jahrhundert, deren Leben aber erst im 9. Jahrhundert aufgezeichnet wurde.[7] Doch ist die Authentizität dieser Interna oft auch infrage zu stellen. So greift etwa Baudonivia in ihrer *Vita Radegundis* bei einer Episode aus dem Inneren des Nonnenklosters Sainte-Croix in Poitiers auf ein Motiv aus dem Leben des heiligen Caesarius zurück und zitiert sogar wörtlich aus der Vita, was nicht heißen muss, dass Ähnliches nicht geschehen sein könnte.[8] Gerontios, der Autor der *Vita Melaniae*, verwendete jedenfalls bewusst Motive aus dem Themenbereich „Interna" aus einer Frauengemeinschaft, um einige Episoden aus dem Leben der Heiligen authentischer erscheinen zu lassen.[9] Andere Beispiele zeigen jedoch, dass tatsächlich Informationen über eine Heilige vor Ort gesammelt wurden. So hatte sich Jonas von Bobbio offenbar längere Zeit im Nonnenkloster Faremoutier aufgehalten, wo er nach eigenen Angaben für die Nonne Gibitrudis am 30. Tag nach ihrem Tod eine Messe las.[10] Andere Autoren verfügten über Augenzeugenberichte, wie Rudolf von Fulda, der im 9. Jahrhundert beim Verfassen der *Vita Leobae* auf Berichte

4 Vgl. Rohr 1995, 242f. Er verdeutlicht, dass das zweite Buch der Vita aus unterschiedlichen Teilen besteht, die für das jeweilige Kloster verfasst wurden, vor allem die Miracula aus Faremoutier stellen einen „eigenständigen" Text dar. Für eine Übersicht weiterer Frauenbiographien vgl. z. B. Muschiol 1994, 20–30.

5 Contreni 1995, 718f.

6 Nelson 1986, 46; Wittern 1994, 178.

7 McKitterick 1991, 100.

8 Vgl. z. B. Baudonivia, Vita Radegundis 8 und 9, 384f., mit Vita Caesarii I, c. 24 und c. 54 und II, c. 32, 466 und 478f. und 495f. Vgl. Berschin 1988, 15f.

9 Wittern 1994, 44ff.

10 Jonas, Vita Columbani II, c. 12, 262.

von vier Schülerinnen der ehemaligen Äbtissin von Tauberbischofsheim zurückgreifen konnte.[11] Wenn also einige Frauenbiographien Details aus dem Nonnenkloster vermitteln, kann es sich dabei auch um literarische bzw. fiktionale Elemente eines Textes handeln. Somit scheint die Zuweisung dieser Texte an schreibende Frauen zwar nicht unwahrscheinlich, aber oft auch nicht eindeutig nachweisbar zu sein.

Die quantitative Erfassung des Materials zeigt aber zunächst, dass der weibliche Anteil an Schriftlichkeit im Feld der hagiographischen Texte deutlich geringer war als der männliche. Das ungleiche Zahlenverhältnis zwischen Männer- und Frauenbiographien scheint auch dazu geführt zu haben, dass überdurchschnittlich oft Viten über männliche Heilige als Vorlage von weiblichen Biographien herangezogen wurden. Deutlich lässt sich das anhand der ersten *Vita Genovefae* zeigen, die um 520 von einem unbekannten Autor verfasst wurde, der wahrscheinlich die ältere *Vita Melaniae* noch nicht kannte.[12] Wahrscheinlich ist das Fehlen einer Frauenbiographie als Vorlage *ein* Grund, weshalb die Heilige in der Lebensbeschreibung sehr aktiv agierend dargestellt wurde:[13] Genovefa herrscht über Paris, sie bewahrt die Stadt vor den Hunnen Attilas,[14] sie organisiert Nahrung für die hungerleidende Bevölkerung[15] und lässt sogar eine Basilika für den hl. Dionysius errichten.[16] Für einen Mann in einer entsprechenden Führungsposition blieb in diesem Text wenig Platz: Dementsprechend wurde sogar – worauf Ian Wood hingewiesen hat – die Existenz eines Bischofs von Paris verschwiegen.[17] Eine solche aktive und politisch herausragende Rolle einer Heiligen, die aus einfachen Verhältnissen stammte, ist sehr ungewöhnlich[18] und wurde in der historischen Forschung des 19. Jahrhunderts auch (aus bedenklichen Gründen) infrage gestellt.[19] Als Vorbild für diese aktive Rolle der Heiligen dienten durchwegs Bischofsbiogra-

11 Rudolf von Fulda, Vita Leobae c. 1, 122.

12 Heinzelmann/Poulin 1986, 121–146; vgl. Wood 1988, 376–379; Berschin 1988, 8–14.

13 Wenn die *Vita Melaniae* auch als Vorlage gedient hätte, wäre dabei auch das Image einer *virago* als Vorbild zur Verfügung gestanden. An einer Stelle des Textes rechtfertigt sich Gerontius, der Autor des Textes, dass er die Lebensgeschichte einer Frau verfasst habe, mit dem Hinweis, Melania sei ohnehin keine Frau zu nennen, sondern ein Mann, weil sie mannhaft – *viriliter* – gehandelt habe. Vgl. Berschin 1986, 157. Grundsätzlich sind aber die Begriffe *viriliter* und *virago* selbst neu und außerhalb des Konstrukts der Geschlechteropposition zu definieren.

14 Vita Genovefae c. 12, 219.

15 Vita Genovefae c. 35–40, 229–232.

16 Vita Genovefae c. 18–21, 222–224.

17 Wood 1988, 376–379.

18 Berschin 1988, 12: „Die Genovefavita ist biographisch ein Sonderfall."

19 Krusch 1893, 21: „Das Gebaren der Genovefa ist aber im höchsten Grade befremdend. Die Gott geweihte Jungfrau benimmt sich wie ein Mann und vollbringt Thaten, welche einem Maire von Paris zur Ehre gereichen würden, sich aber für ein Mädchen wenig schicken." Vgl. auch Muschiol 1999, 79.

phien – z. B. die *Vita Martini,* was die Wunder der Heiligen betrifft,[20] und das Leben des Germanus von Auxerre, der ihr sogar im 5. Kapitel der *Vita* persönlich sagt: *„Age viriliter!"* – „Handle männlich!"[21] Genovefa verkörpert in diesem frühen Text der fränkischen Hagiographie das Modell der so genannten *virago,* der aktiven Jungfrau, die u. a. von Hieronymus charakterisiert wurde.[22]

Baudonivia, die um 600 eine zweite *Vita Radegundis* verfasste, orientierte sich bei ihrem Text vor allem am Werk ihres Vorgängers als Biograph der Heiligen, Venantius Fortunatus, und ergänzte es nach eigenem Bekunden.[23] Die damit erfolgte Gliederung der Texte in zwei Bücher stammt aus einer der anderen wichtigen Vorlagen Baudonivias, der *Vita Caesarii,* auf die die Autorin auch inhaltlich immer wieder zurückgriff.[24] Während sie ebenso wie ihr Vorgänger, Venantius, die *Vita Martini* nutzte, bezog sie sich nicht auf die vom Bischof von Poitiers genutzte *Vita Melaniae,*[25] wobei es, wie bei den anderen Fällen auch, offen bleiben muss, ob sie den Text nicht kannte oder für ihre Zwecke als nicht geeignet erachtete. Vieles spricht aber dafür, dass der Grund für das Fehlen von Anklängen an bereits bestehende Frauenbiographien darin lag, dass diese einfach weniger bekannt waren. So finden sich in der *Vita Sadalbergae,* die wahrscheinlich um 680 verfasst wurde, Anleihen aus der *Vita Columbani* des Jonas von Bobbio, keine aber aus den älteren Frauenbiographien.[26] Dass Texte über Frauen aber genutzt wurden, wenn sie vorhanden waren, zeigt die *Vita Sigolenae,* die etwa zur gleichen Zeit entstand. Deren Autor/Autorin verfügte offenbar über eine große Bibliothek, in der sich die *Vita Melaniae iunioris,* die *Passio Eugeniae* und die auch bei anderen Frauenbiographien öfter genutzte *Vita Radegundis* Baudonivias ebenso befanden wie eine viel größere Gruppe von Männerbiographien.[27]

Manches spricht also dafür, dass die geringe Verbreitung bzw. Erhaltung von Frauenbiographien oftmals der Grund für fehlende Anklänge an andere Lebensdarstellungen von Frauen gewesen sein dürften, ein Umstand, der sich im 9. Jahrhundert nach den Untersuchungen von Julia Smith noch verstärkt haben soll.[28] Das trifft etwa auf die *Vita der Bertila*

---

20 Vgl. Muschiol 1999, 78–82.

21 Vita Genovefae c. 5, 216. Zu weiteren Vorbildern vgl. Wittern 1994, 75–82.

22 Zu der Rolle der Jungfrau in der spätantiken Gesellschaft vgl. Cooper 1996, zur *virago* in der merowingischen Hagiographie vgl. Kitchen 1998, 150–153.

23 Baudonivia, Vita Radegundis, prologus, 377f. Zum Vergleich der beiden Versionen siehe Gäbe 1989.

24 Vgl. Berschin 1988, 14f.

25 Wittern 1994, 173.

26 Berschin 1988, 24f. Bruno Krusch, der Herausgeber der Vita, vermutete eine Entstehung des Textes in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts.

27 Gregor der Große, Dialogi; Vita Caesarii; Ionas, Vita Columbani; Constantius, Vita Germani ep. Autissiodor; Passio Sebastiani; Sulpicius Severus, Vita Martini; vgl. Levison 1910.

28 Smith 1995, 13ff.

zu, der Nachfolgerin der Balthild als Äbtissin im Kloster Chelles, von der der bzw. die unbekannte Autor(in) über keine nennenswerten Informationen aus dem Leben der Heiligen mehr verfügte – so war nicht einmal mehr der Todestag der Bertila bekannt.[29] Als einzige Quelle für die Äbtissin diente die Vita der Gründerin Balthild, die auch als Grundlage des Bertilalebens figurierte. Alle anderen Zitate und motivischen Anklänge stammen aus Männerbiographien, aus der Lebensbeschreibung des Sulpicius von Bourges und vor allem aus der *Vita Albini* des Venantius Fortunatus, die hier besonders hervorgehoben werden kann, da die Lebensbeschreibung der Bertila sogar mit einem Satz aus der Albinusvita beginnt.[30]

Rudolf von Fulda wiederum griff in seiner um 838 verfassten *Vita der Leoba*, einer Heiligen des 8. Jahrhunderts, neben den Aufzeichnungen des Mago, der vier Schülerinnen der Heiligen befragt hatte, auf die *Vita Martini* des Sulpicius Severus, auf die Vita des Germanus von Auxerre und auf die *Dialogi* Gregors des Großen zurück. Julia Smith spricht in diesem Zusammenhang von einer „male texture", die wesentlich das Bild der Frau in der karolingischen Gesellschaft prägte.[31]

Tatsächlich bestätigt die handschriftliche Überlieferung der Heiligenleben in der späten Karolingerzeit das Ergebnis, dass fränkische Frauenbiographien mit nur wenigen Ausnahmen vor allem regional verbreitet waren. Zu den überregional bekannten Texten scheinen – soweit heute nachvollziehbar – nur eine Handvoll Texte gezählt zu haben, darunter die Lebensbeschreibungen der Heiligen Genovefa, Geretrudis, Radegund und Brigida.[32] Ein Verzeichnis der im Kloster Sankt Gallen vorhandenen Heiligenleben, das am Ende des 9./ Anfang des 10. Jahrhunderts angelegt wurde, verdeutlicht exemplarisch die Verbreitung der einzelnen Texte in einem der größten Skriptorien der Zeit. Unter 292 hagiographischen Texten, die in der Bibliothek am Ende des 9. Jahrhunderts/Anfang des 10. Jahrhunderts aufgelistet wurden, befanden sich nur 42 Biographien über Frauen. Von diesen 42 Texten wiederum betrafen 36 weibliche Märtyrer, nur sechs Texte haben fränkische Frauen bzw. eine irische Heilige zum Inhalt: Es sind die bereits erwähnten Viten der Heiligen Genovefa, Radegund, Geretrudis und Brigid und die beiden Viten über Odilia und Verena, die im Umkreis von Sankt Gallen am Ende des 9. Jahrhunderts besonders verehrt wurden.[33]

Obwohl die größere Zahl von Biographien über Männer und die damit verbundene Praxis, auch beim Verfassen eines Frauentextes auf Lebensbeschreibungen über Männer zu-

---

29 Smith 1995, 17.

30 Vita Bertilae c. 1, 101.

31 Smith 1995, 17. Vgl. auch den Begriff „male cloth", den Smith im Zusammenhang mit einer anderen Vita des 9. Jahrhunderts verwendet.

32 Zur Vita der Brigida und ihrer Verbreitung am Kontinent vgl. Sharpe 1982.

33 Kalendarisches Verzeichnis hagiographischer Texte, 92–99; Munding 1918, 3–13; Smith 1995, 14. Allerdings fehlt eine vergleichbare Liste aus einem Nonnenkloster.

rückgreifen zu müssen, für eine männliche Dominanz sprechen, ist die Rolle der Frauen beim Schreiben und Rezipieren dieser Texte nicht zu unterschätzen und damit die Aneignung von Rollenbildern differenzierter zu betrachten.

Die Rollenverteilung von Mann und Frau war zumindest im Zusammenhang mit der Schriftlichkeit durchaus ausgeglichen. So berichtet im 6. Jahrhundert Gregor von Tours in seinen *Decem libri historiarum* von der Bautätigkeit des Bischofs von Clermont, Namatius, der außerhalb der Stadt eine Kirche zu Ehren des hl. Stephan errichten ließ. Während sich der Bischof selbst offenbar um die Organisation und Durchführung der Bauten kümmerte – er leitete auch die Errichtung einer neuen Kathedrale im Inneren der Stadt –, las seine Frau aus der Vita des hl. Stephan vor, um dem Maler Details für die Gestaltung der Fresken in der Kirche zu bieten.[34] Die Rolle der Frau beschränkte sich aber nicht nur im (Vor-)Lesen von Texten. Hugeburc von Heidenheim verfasste im 8. Jahrhundert nicht nur eine Doppelbiographie der Brüder Willibald und Wynnebald, sondern sie sah sich auch mit der schwierigen Aufgabe konfrontiert, die für das Genre der Biographie doch ungewöhnlich detaillierten Reiseerinnerungen des Bischofs von Eichstätt in den Text zu integrieren. Darüber hinaus demonstrierte die Autorin ihre exklusive Bildung, indem sie ihren Text im literarisch anspruchsvollen Stil des Aldhelm gestaltete.[35] Die literarische Tätigkeit von Frauen aber war nicht nur auf Hagiographie beschränkt: Sie schrieben Urkunden und verfassten historiographische Texte;[36] sowohl der *Liber historiae Francorum* als auch die *Annales Mettenses priores* scheinen, wie in letzter Zeit vermehrt betont wird, aus der Feder von Frauen zu stammen.[37] Dabei kommentierten Frauen nicht nur politische Ereignisse, sondern sie bestimmten sie wesentlich mit. Bereits von den christlichen Anfängen an zeigt sich die wirksame Allianz von politischem Einfluss und Textgestaltung.

So geht etwa die bemerkenswerte Machtfülle, die der heiligen Genovefa in ihrer Vita aus dem 6. Jahrhundert zugesprochen wird, auf Königin Chrotichildis zurück, die den Kult der Heiligen in Paris förderte und auch als Auftraggeberin der Vita gilt.[38] Das Interesse der mächtigen Witwe Chlodwigs I. an der Heiligen in einer der wichtigsten Städte des Merowingerreichs eröffnete für den (männlichen) Autor erst die Möglichkeit zur Darstellung der Heiligen in der Rolle eines Bischofs.

Die Nonne Baudonivia schuf mit ihrer Lebensbeschreibung der Radegunde nicht nur einen Text, der dem Andenken der Heiligen dienen sollte, sondern formulierte damit auch Verhaltensmaßregeln für einen Konvent, der bisher mehr in Unruhe als im klösterlichen

---

34 Gregor von Tours, Decem libri historiarum II, cc. 16 u. 17, 64f. Vgl. Muschiol 2004, 201.

35 Hugeburc, Vita Willibaldi; Gottschaller 1973; Vitrone 1994.

36 Nelson 1996b, 194f.

37 Nelson 1990, 82; Hartmann 2004, passim.

38 Heinzelmann/Poulin 1986, 51–57.

Frieden gelebt hatte. Radegunde hatte das Kloster Sainte-Croix in Poitiers gegründet, nachdem sie sich von König Chlothar II. getrennt hatte. Das enge Verhältnis der Heiligen zu den Merowingern und das eigenständige Hinzuziehen fremder Bischöfe in liturgische Angelegenheiten, das zwar zunächst von zwei Bischöfen von Poitiers geduldet, von deren Nachfolger Maroveus aber abgelehnt wurde, deutet die außergewöhnliche Position der „einfachen Nonne" an, die auch durch andere, nichthagiographische Quellen bezeugt ist.[39] Dass ihre Lebensgeschichte von Konflikten geprägt war, zeigt sich nicht zuletzt bei ihrem Begräbnis, das zu leiten sich der zuständige Bischof, Maroveus, offenbar weigerte, woraufhin Gregor von Tours – gegen geltendes Kirchenrecht – den Trauerfeierlichkeiten vorstand.[40] Bei der Schilderung einer solchen außergewöhnlichen Lebensgeschichte hatten beide Autoren, Venantius Fortunatus, der Nachfolger des Maroveus als Bischof von Poitiers, und Baudonivia, die Nonne des Klosters Sainte-Croix, der eine im Auftrag des Königs, die andere auf Bitten der Äbtissin, einiges zu tun, das Geschehene *erklärbar* zu machen. Beide Autoren mussten vor allem auch auf die Ereignisse im Jahr 589 reagieren. Denn zwei Jahre nach dem Tod der Radegunde wurde das Kloster Mittelpunkt eines Skandals, der von den beiden Königstöchtern Chrodhild und Basina ausgelöst wurde, die sich gegen die Äbtissin Leubovera erhoben. Gregor von Tours berichtet von diesem „Nonnenaufstand", der weite Kreise zog und in den einige Bischöfe und Könige involviert waren.[41]

Die Stilisierung der Radegunde als Frau war in Anbetracht dieser Ereignisse nicht das Hauptanliegen beider Autoren. Die besonderen Umstände erforderten eine subtile Gestaltung der Lebensbeschreibung und im Fall der Baudonivia, die auch eine andere schriftliche Version berücksichtigen musste, eine besondere Form der Darstellung, wie die Gestaltung der Lebensbeschreibung in zwei Büchern nach dem Vorbild der *Vita Caesarii*. Baudonivias Veranlassung zur Niederschrift von Radegunds Leben lag dabei weniger im Willen zur Durchsetzung einer „weiblichen" Perspektive der Ereignisse begründet, was in der Forschung oft postuliert wird, als vielmehr in den politischen Umständen, die sie veranlassten, die Bedeutung des Klosters zu unterstreichen, seine Unabhängigkeit zu dokumentieren und den Kult der Gründerin Radegunde zu stärken.[42] Aus diesem Grund und um den Mitschwestern, die vielleicht wie Chrothild und Basina aus fürstlichem Haus stammten, ein Vorbild zu schaffen, betonte Baudonivia im Gegensatz zu Venantius Fortunatus die königliche Stellung, aber auch die demütige Haltung Radegundes, die sie innerhalb des Klosters

39 Gregor von Tours, Decem libri historiarum III, cc. 4 u. 7, 99f. u. 103–105; VI, cc. 29 u. 34, 295–297 u. 304f.; IX, cc. 39–43, 460–475; X, cc. 15–17, 20 u. 22, 501–509, 513 u. 514.

40 Gregor von Tours, Liber in gloria confessorum c. 104, 814–816.

41 Gregor von Tours, Decem libri historiarum IX, cc. 30–43, 460–475; X, cc. 15–17 und 20, 501–509 und 513. Vgl. Scheibelreiter 1979, 1ff.

42 Gäbe 1989, 25–30.

einnahm.[43] Bei der Beschreibung der Tugenden der Heiligen wählte sie nicht einen Katalog frauenspezifischer oder individueller Eigenschaften aus, sondern griff auf eine Passage der *Vita Caesarii* zurück, die sie mit nur geringfügigen Abwandlungen übernahm.[44] Dieser bewusste Rückgriff auf die Caesariusvita geht auf die große Bedeutung des Heiligen zurück, nach dessen Regel die Nonnen von Sainte-Croix auf Wunsch der Radegunde lebten.[45] Ähnliche Gründe bewogen auch andere Autoren/Autorinnen, sich auf die offensichtlich leichter greifbaren Viten über Männer zu beziehen. Dass z. B. die *Vita Columbani* des Jonas von Bobbio als Grundlage für die *Vita Sadalbergae* diente, betont die enge Verbindung der Heiligen und des Klosters Laon zum kolumbanischen Mönchtum. Schließlich soll Waldebert, einer der Nachfolger Kolumbans als Abt von Luxeuil, der Klostergründerin in schwierigen Situationen mehr als einmal tatkräftig zur Seite gestanden sein.[46] Gerade die *Vita Sadalbergae* verdeutlicht auch, dass bei der Erstellung einer Frauenbiographie zwar auf männliche Vorbilder zurückgegriffen werden konnte, ohne dabei aber die Heilige mit männlichen Attributen charakterisieren zu müssen. Die Lebensbeschreibung der Sadalberga zählt zu einer Gruppe von Frauenbiographien, die in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts verfasst wurden und ein sehr selbstbewusstes Frauenbild kommunizieren. Ein wesentlicher Faktor bei der Entstehung dieser Lebensbeschreibungen liegt in der politischen Situation in den 660er Jahren begründet, die vor allem von zwei Frauen – den Königinnen Balthild und Chimnechild – geprägt wurde.[47]

Balthild begann nach Auskunft der Vita ihre außergewöhnliche Karriere im Haushalt des Hausmeiers Erchinoald, der die Angelsächsin für einen geringen Preis gekauft hatte.[48] In der Literatur wird sie deshalb oft als Sklavin bezeichnet, doch scheint sie von königlicher Herkunft gewesen und in Gefangenschaft geraten zu sein. Für eine adelige Abstammung Balthilds sprechen jedenfalls die Nachricht des *Liber historiae Francorum*, sie stamme *de genere Saxonorum*, sowie die engen Kontakte Erchinoalds mit den Angelsachsen und die Tatsache, dass sie den Merowingerkönig Chlodwig II. heiratete.[49]

Während ihr zu Lebzeiten des Königs eine untergeordnete Rolle zukam, wurde sie nach dessen Tod als Regentin für ihren unmündigen Sohn Chlothar III. für ungefähr sieben

43 Gäbe 1989; vgl. Scheibelreiter 1979, 22, der zeigt, dass Radegunde tatsächlich im Kloster nicht die Rolle einer einfachen Nonne zukam. Zu den exklusiven Hofkontakten vgl. Rosenwein 2002, 189–195.

44 Vgl. Baudonivia, Vita Radegundis cc. 19 und 20, 391f., mit Vita Caesarii II, cc. 35 und 37, 496f. Siehe Goetz 1995, 143; Wittern 1994, 105.

45 Gregor von Tours, Decem libri historiarum IX, c. 39, 462. Vgl. Prinz ^{2}1988, 77f.; Rosenwein 1999, 52–58.

46 Vita Sadalbergae cc. 8, 12 und 14, 54, 56 und 57. Vgl. Berschin 1988, 24f.

47 Wood 1994, 221–238.

48 Vita Balthildis c. 2, 483.

49 Liber historiae Francorum c. 43, 315. Zur sozialen Herkunft der Balthild vgl. Fouracre/Gerberding 1996, 97–104. Nelson 2004a, 188; Nelson 2004b, 619.

Jahre eine der mächtigsten Persönlichkeiten im Frankenreich, die sich vor allem in kirchlichen Angelegenheiten engagierte.[50] Nachdem sie 664/5 von ihrer Position verdrängt worden war, zog sie sich in ihre Gründung Chelles zurück, wo wahrscheinlich bald nach ihrem Tod, in den frühen 680er Jahren, ihre Lebensgeschichte niedergeschrieben wurde. In dem Text sollten u. a. die für die Klöster Corbie und Chelles bewilligten Privilegien der Königin gestärkt werden. Dementsprechend genau wird die starke Persönlichkeit der Königin geschildert und auf vorangegangene „vornehme und gottergebene Königinnen" wie Chrothilde, Ultrogoda und Radegunde als *exempla* verwiesen.[51] Zudem wird Balthild als *venerabilis magnaque femina*[52] bezeichnet, ein Ausdruck, der nach Wittern ein gänzlich anderes Frauenbild entwirft als es die *virago* Genovefa dargestellt hatte. Im selben Satz der Lebensbeschreibung wird Balthild *domna regina* genannt, eine Bezeichnung der Heiligen, die nach Walter Berschin überhaupt dem Text, anstelle des in der Monumenta-Edition verwendeten Titels *Vita sanctae Balthildis*, vorangestellt werden sollte.[53] Denn die *Vita domnae Balthildis reginae*, wie sie richtig heißen müsste, beschreibt das Leben einer *Königin* und nicht das einer Asketin oder einer Nonne, die Balthild erst am Ende ihres Lebens wurde. Die gesellschaftliche Rolle einer Balthild ist somit weder mit der einer Genovefa, deren Vita ca. hundert Jahre früher geschrieben wurde und sich eher am Leben eines Bischofs orientierte, noch mit jener der etwa zur gleichen Zeit wie die Balthildvita verfassten Lebensbeschreibung der Äbtissin Rusticula vergleichbar. Vielleicht war es tatsächlich eine Frau, die den Text für die *karissimi fratres* der anderen Balthildgründung Corbie verfasste und das selbstbewusste Image der Königin formulierte.[54] Aber die *Vita Rusticulae*, die nach Wittern einen „neuen Typus einer heiligen Äbtissin" präsentiert,[55] wurde von einem Mann, vom Priester Florentinus, geschrieben,[56] ebenso wie die zu diesem Typus angeführte *Vita Geretrudis* von einem Mann verfasst wurde.

Während das Geschick der Merowingerfamilie im 7. Jahrhundert oftmals von Frauen wie Brunhild, Balthild, Nanthild oder Chimnechild geprägt war, waren auch die Gegenspieler der Königsfamilie auf das politische Geschick ihrer Frauen angewiesen. Als der „Staatsstreich" des Grimoald im Jahr 657 misslang, sah sich die Familie der Pippiniden in großer Bedräng-

50 Nelson 1986, 40ff.

51 Vita Balthildis c. 18, 506. Berschin 1988, 21.

52 Vita Balthildis c. 2, 483.

53 Berschin 1988, 22f.

54 Vita Balthildis, prologus, 482.

55 Wittern 1994, 105.

56 Vgl. die negative Haltung gegenüber König Chlothar und die positive Erwähnung von Childebert, Brunhilds Sohn, die der Text nur mit der *Vita Lupi* teilt. Vgl. Vita Rusticulae c. 9, 344 mit Vita Lupi cc. 9 und 11, 181 und 182. Wood 1994, 144.

nis. Der Sohn des Hausmeiers Pippin I. hatte keinen männlichen Erben hinterlassen. Für die Weiterführung der pippinidischen Familientradition spielten Frauen, darunter Begga, eine entscheidende Rolle. So verfügte Itta, die Gemahlin Pippins I. und Mutter Grimoalds, über Besitzungen um Nivelles und Fosses, während ihre Tochter Begga das Kloster Andenne gründete. Eine Enkelin wiederum, Wulfetrudis, dritte Äbtissin von Nivelles, war wahrscheinlich selbst politisch aktiv – sie hatte mit den Auswirkungen des misslungenen Aufstands ihres Vaters Grimoald zu kämpfen. In dieser schwierigen Situation wurde das Leben der heiligen Geretrudis verfasst.[57] Geretrudis war eine Schwester Grimoalds und die zweite Äbtissin des Klosters Nivelles. Ihr Leben verlief im Vergleich mit dem ihrer Nichte und Nachfolgerin in Nivelles relativ ereignislos – sie starb noch vor dem Fall ihres Bruders. Damit schien sie besonders geeignet als Familienheilige stilisiert zu werden – ein Vorteil für Wulfetrudis, die nun mit einer „Heiligen" an ihrer Seite und einer Kultstätte, dem Grab ihrer Tante im Kloster, den ereignisreichen Zeiten entgegensehen konnte. Das Verfassen eines hagiographischen Textes für politische Propaganda war in Nivelles schon zuvor unter Grimoald im so genannten *Additamentum Nivialense de Foilano* erprobt worden, einem Text, der sich auf das Wirken des von Itta geförderten Iren Foilan bezog.[58] Auch die *Vita Geretrudis* gibt sich unmissverständlich propagandistisch: Bereits in der Einleitung wird vermerkt, dass der Text nicht nur das Leben der Heiligen nachzeichnen, sondern auch die Familie der Geretrudis ehren soll.[59] Genealogie und Selektion sind das herrschende Prinzip in den Viten der Balthild und der Geretrudis. Während in der Vita der Balthild eine Genealogie von heiligen Merowingerköniginnen evoziert wird, vermittelt der Autor der *Vita Geretrudis* das Image der Heiligen als Mutter. So wird Geretrudis weder als *abbatissa* noch als *domna* bezeichnet, sondern als *mater familiae* tituliert.[60] Während der unglückliche Bruder, Grimoald, in der Vita konsequent unerwähnt bleibt, rücken die Frauen in den Vordergrund der Erzählung. Der Text war dann in mehrfacher Hinsicht erfolgreich: Einerseits wurde die Vita in den 690er Jahren, nachdem die Krise der Familie überwunden worden war, mit den Wunderberichten *De virtutibus quae facta sunt post discessum beatae Geretrudis abbatissae* ergänzt,[61] andererseits zählte er zu den wenigen überregional verbreiteten Frauenviten im Frankenreich, was wahrscheinlich auf den zunehmenden Erfolg der Pippiniden zurückzuführen ist.

---

57 Petraschka 1994, 64–66.

58 Vgl. Wood 2004, 241.

59 Vita Geretrudis, prologus, 453: *Quisnam in Europpa habitans huius progenie altitudinem, nomina ignorat et loca?* Vgl. Berschin 1988 19f.; zur Entstehungszeit zw. 663 und 670 vgl. Fouracre/Gerberding 1996, 303 und 309.

60 Vita Geretrudis, prologus, 453.

61 *De Virtutibus quae facta sunt post discessum beatae Geretrudis abbatissae* 464–471; in den 780er Jahren folgt eine weitere Ergänzung von Wundern (ebda., 471–474).

Für die *réécriture* und Verbreitung von Frauenbiographien scheinen gleichermaßen Frauen und Männer verantwortlich gewesen zu sein. So erfuhr um 800 die *Vita Balthildis* eine Überarbeitung in Chelles, wo später auch die *Vita Bertilae* und vielleicht auch der Translationsbericht der Balthildis verfasst wurde. Die Überführung der Gebeine der Heiligen nach Paris wurde jedenfalls von der Kaiserin Judith und ihrer Mutter, der damaligen Äbtissin von Chelles, angeregt.[62] Dass aber auch politisches Interesse von Männern an weiblichen fränkischen Heiligen bestand, verdeutlicht die *Vita Genovefae*. König Pippin III. ließ die Lebensbeschreibung der Heiligen, die schon lange Zeit das Ansehen als Stadtheilige von Paris genoß, überarbeiten und vor allem in den peripheren Gebieten der „Germania" verbreiten.[63]

Ähnlich wie im Fall vieler Männerbiographien wurden gesellschaftspolitisch bedeutende Frauen Thema von Lebensbeschreibungen bzw. standen mächtige Frauen hinter der Erstellung oder Verbreitung dieser Texte. Dabei artikulierten die Viten über Heilige beiderlei Geschlechts ähnliche Interessen bzw. vermittelten ähnliche Themen und orientierten sich an denselben Vorbildern. So nehmen viele Biographien Bezug auf den heiligen Martin. Dabei diente der Bischof von Tours nicht nur als nachahmenswerter Modellheiliger und Asket, sondern auch als Figur, an der sich die unterschiedlichen männlichen und weiblichen Heiligen messen konnten. Baudonivia übernahm bei ihrer Version des Radegundelebens nicht nur Motive aus der von Venantius Fortunatus verfassten Vorlage, sondern nahm selbstständig weitere Anleihen bei der *Vita Martini*, um den gebildeten Lesern und Hörern ihres Textes zu verdeutlichen, unter welchem Schutz die Heilige einst und heute stand.[64] So soll Martin der Radegunde beigestanden sein, als deren ehemaliger Gemahl, König Chlothar, versucht hatte, sie an den Hof zurückzuholen. Die heilige Monegundis, die einzige in Gregors von Tours' *Liber vitae patrum* berücksichtigte Frau, tritt mit dem Heiligen sogar in Konkurrenz, indem sich eine blinde Frau von ihr, die sie am Vorhof der Martinsbasilika lebte, und nicht vom Heiligen selbst heilen ließ.[65] Die heilige Genovefa, die in dem von Königin Chrodechildis beauftragten Text in vielen Zügen nach dem Vorbild des heiligen Martin gestaltet wurde, soll sich ebenfalls nach Tours begeben haben, wo sie u. a. vor den Augen der in der Martinsbasilika versammelten Kirchengemeinde Dämonen ausgetrieben haben soll.[66] Obwohl diese Frauenbiographien also starke Anleihen bei Lebensbeschreibungen über Männer nahmen, war die Rolle der Frauen, die in den Texten beschrieben wurde, durchaus nicht passiv oder den Männern untergeordnet.

62 Vgl. Nelson 2004, 192.

63 Heinzelmann/Poulin 1986, 155–163 (siehe die angeführten Handschriften).

64 Baudonivia, Vita Radegundis II, cc. 6 und 7, 382.

65 Gregor von Tours, Liber vitae patrum c. 19, 3, 289. Vgl. Muschiol 1999, 77.

66 Vita Genovefae cc. 45-47, 234 f. Vgl. Muschiol 1999, 81.

Die Unterlegung von Frauentexten mit Elementen der Männerbiographien konnte zwar zu einer stärker an Männern orientierten Darstellung einer Frau führen, wie es bei der heiligen Genovefa der Fall war, musste es aber nicht – wie es anhand der *Vita Sadalbergae* erkennbar ist. Es war ebenso möglich, dass eine Frauenvita zur Erstellung einer Männerbiographie verwendet wurde, ohne dabei eine „weibliche" Perspektive einzubringen.[67] Darüber hinaus zeigt das Beispiel der *Vita Sigolenae*, dass der Gebrauch von Vorlagen nicht einseitig von einer Männerbiographie zur Darstellung eines Frauenlebens verlief. Die Vita der Gründerin des Klosters Troclaris diente z. B. als eine der Vorlagen für die Lebensbeschreibung des mächtigen Abtes Wandregisel.[68]

Ob der Autor eines Textes Mann oder Frau war, hatte meistens ebenfalls keinen Einfluss auf die genderspezifische Gestaltung eines Charakters, stammen die in der Literatur als besonders „weibliche" Schilderungen charakterisierten Viten der Rusticula oder der Geretrudis doch aus der Feder von Männern. Die Nonne Hugeburc hingegen zeichnete die Charaktere ihrer beiden Verwandten Willibald und Wynnebald nicht „weiblicher" bzw. beschrieb Episoden aus dem Leben der beiden Heiligen nicht aus einer „weiblichen" Sicht der Dinge.[69] Trotz der geringeren Verbreitung von Frauenbiographien kann die Wahl der Quellen nicht nur auf diesen Umstand zurückgeführt werden. So sind etwa die außergewöhnliche Stellung der Albinusvita und die Anklänge an andere Männerbiographien in der *Vita Bertilae* insofern bemerkenswert, als sich der Tugendkatalog der Heiligen an jenem des Albinus orientiert, die Vita der Heiligen aber ausdrücklich als *praeclarum speculum* für Nonnen und Äbtissinnen des Klosters bezeichnet wird. Darüber hinaus verfügte gerade Chelles im 8. und 9. Jahrhundert über eine umfangreiche Bibliothek, in der wahrscheinlich unterschiedliche Frauenbiographien ausreichend zur Verfügung gestanden sein dürften.[70] Somit scheint die Charakterisierung von weiblichen Heiligen nach Tugenden, die vor allem an männlichen Vorbildern entwickelt und verbreitet wurden, nicht unbedingt auf aktive männliche Interventionen zurückzuführen sein, sondern auf „geschlechterneutrale" Rollenbilder als Asketen und Heilige, wie Gisela Muschiol argumentiert.[71]

Eine größere Bedeutung als Biographien über fränkische Frauen scheinen im Franken-

67 Wemple 1981 sieht dagegen gerade schreibende Frauen als wichtigen Faktor bei der Gestaltung des Frauenbildes in Viten.

68 Vgl. Levison 1910, 229–231.

69 Bei den meisten Frauenbiographien waren neben liturgischen auch andere Gründe für ihre Abfassung verantwortlich. Vgl. die Viten, die zum Anlass einer Translation etc. verfasst wurden, bei Heene 1991, 213. Aber auch in diesen Texten sind lokale Ansprüche etc. formuliert worden.

70 Vita Bertilae c. 9, 109. Vgl. auch Vita Bertilae c. 2 und c. 6, 102 und 106, ebenfalls mit ausführlichen Erläuterungen der Tugenden der Heiligen, die tatsächlich als Vorbild für Nonnen des 9. Jahrhunderts geeignet erscheinen.

71 Muschiol 1999, 88.

reich aber Texte über Märtyrer gehabt zu haben. Unter den Karolingern bestand zumindest ein erhöhtes Interesse an spätantiken Märtyrern bzw. Märtyrerinnen, die aber auch schon vor dem Aufstieg der Karolinger besondere Verehrung genossen. Weibliche Märtyrer erscheinen dementsprechend prominent in den Biographien fränkischer Heiliger. So soll Geretrudis nach dem Vorbild der Märtyrerin Agnes die Hochzeit mit einem begüterten Mann verschmäht haben, und in einer Anspielung an Agnes wird sie als *vultu pulcra, sed pulcrior mente* beschrieben;[72] nach dieser Märtyrerin ist auch die Nachfolgerin der Wulfetrudis als Äbtissin von Nivelles benannt worden, die von Geretrudis selbst erzogen worden sein soll.[73] Der Heiligen Rusticula erschienen die Märtyrerinnen Lucia und Melania im Traum.[74] Caecilia und Lucia wiederum sollen die sterbende Opportuna in den Himmel befohlen haben.[75] Willibald soll – nach seiner Biographin Hugeburc – bei seinen Reisen den Ätna aufgesucht haben, wo der Leib der Agatha verwendet wurde, um die herabströmenden Lavamassen aufzuhalten – ein Motiv aus der Passio der Märtyrerin.[76] Viele Autoren/Autorinnen von Frauenbiographien dürften auf Passiones zurückgegriffen haben, wie der/die unbekannte Autor/Autorin der *Vita Sigolenae* auf die *Passio Eugeniae*; doch sind diese Anleihen in den Editionen der Texte meist nicht berücksichtigt worden. Aber schon allein die verhältnismäßig große Zahl von Märtyrerinnenpassiones im Verzeichnis aus Sankt Gallen deutet eine größere Verbreitung dieser Texte an.

Die Bedeutung von Märtyrerinnen im Reich der Karolinger sieht man vor allem auch darin, dass sich die Schwester Karls des Großen und Äbtissin von Chelles, Gisela, den Namen einer der Jungfrauen, Lucia, als intellektuellen Spitznamen aneignete. Auch andere Damen des Kreises um Alkuin entschieden sich für die Namen prominenter Märtyrerinnen. Gundrada, die Schwester Adalhards und Walas, wählte den Namen Eulalia, Aedilburga, die Äbtissin von Fladbury und Tochter König Offas von Mercia, wurde Eugenia genannt, Rotrud schließlich, die Tochter Karls des Großen, wurde von Alkuin mit Columba (von Sens) angesprochen.[77] Im Fall der Rotrud und der Gisela gab es eine Ähnlichkeit im Leben der Namensträgerin mit jenem der jeweiligen Märtyrerin: So wurde Rotrud bereits als Sechsjährige mit dem Sohn der byzantinischen Kaiserin Irene, Konstantin VI., verlobt. Während in ihrem Fall das Eheversprechen im Jahr 786 aufgelöst wurde, hatte sich Columba – ihrer Legende nach – geweigert, den Sohn Kaiser Aurelians zu ehelichen, woraufhin sie den Mär-

72 Vita Geretrudis c. 2, 456. Vgl. Acta s. Agnetis c. 1, 351: *pulchra facie, sed pulchrior fide*. Berschin 1986, 85f.

73 Virtutes c. 6, 467; vgl. Petraschka 1994, 147.

74 Vgl. Kruschs Vorbemerkung zur Vita Rusticulae, 338.

75 Adalhelm, Vita et miracula Opportunae c. 20, 67.

76 Acta s. Agathae, questio 3, 618; Acta c. 3, 620; Alia Acta c. 4, 623.

77 Vgl. Garrison 1998, 70; nur ein Frauenname Delia, der wahrscheinlich für Bertha gedacht war, bezog sich nicht auf eine Märtyrerin.

tyrertod erlitt. Ähnlich wie Rotrud war auch Gisela, ihre Tante, einst dem byzantinischen Kaiser versprochen und dann für den Langobardenkönig Desiderius vorgesehen gewesen, entschied sich aber bereits *in puellaribus annis* für ein Leben im Kloster, ebenso wie sich ihre Namensgeberin Lucia für das mildtätige Leben in einer Gemeinschaft und gegen die Ehe entschieden hatte. Neben diesen Damen aus den höchsten Kreisen trugen auch einfache Nonnen die Namen von Märtyrerinnen, wie etwa Agatha und Thecla, auf deren Aufzeichnungen sich Rudolf von Fulda in seinem Leben der Heiligen Leoba beziehen konnte.[78]

Vor allem eine Gruppe von Märtyrerinnen war im Bewusstsein von Frauen und Männern im Frankenreich mehr (und anders) verankert als fränkische Heilige: die Jungfrauen Agatha, Agnes, Caecilia, Lucia und Juliana bilden dabei meist den Kern dieser Gruppe. Diesen Jungfrauen waren im 8. Jahrhundert Altäre geweiht, wie es ein Widmungsgedicht Alkuins von York für die Kirche des Männerklosters von Saint-Vaast zeigt.[79] In einer karolingischen Litanei erscheint dieses Ensemble ebenso wie in Handschriften des 8. und 9. Jahrhunderts.[80] Aus dem nordfränkischen Raum, also aus dem Umfeld der Frauenskriptorien um Chelles sind hier ebenso Handschriften zu nennen wie aus dem Bereich östlich des Rheins.[81] Neben den *Vitae patrum*, einer Sammlung von Eremitenleben, den Apostelbiographien und den Leben der Kirchenväter zählt die Gruppe von Jungfrauenpassiones damit zu den wenigen Biographien, die handschriftlich in einem mehr oder weniger fixierten Textensemble verbreitet wurden.[82] Es gibt keine vergleichbare Sammlung von weiblichen fränkischen Heiligenleben im 8. und 9. Jahrhundert – im Gegenteil, diese wurden eher zum bestehenden Corpus der Jungfrauen hinzugefügt oder einzeln verbreitet. So sind etwa die erwähnten Märtyrerinnen im St. Galler Verzeichnis alle in einem Kompendium, das als *Passionarium minus* bezeichnet wird, versammelt,[83] während z. B. die *Vita Genovefae in quaternionibus*, also einzeln,[84] oder die *Vita Geretrudis* und die beiden Mirakeltexte *in collectariolo passionum sancti Desiderii* als einzige Frauenleben im Zusammenhang mit einer Handvoll Männerbiographien überliefert werden.[85]

---

78 Rudolf von Fulda, Vita Leobae c. 1, 122.

79 Alkuin, Inscriptio ecclesiae s. Vedasti XI, 310: *Ad aram sanctarum virginum / Cecilia, Agata, Agnes et Lucia virgo. / Haec istis pariter ara sacrata micat, /Lilia cum rosis fulgent in vertice quorum. / Et lampas rutilat luce perenne simul.*

80 Die Glossen des Psalters von Mondsee 510.

81 Paris, BN lat. 12598; Turin, BN D.V. 3; Paris, BN lat. 10861 etc. Zu den Frauenhandschriften vgl. Bischoff 1975; McKitterick 1992.

82 Vgl. Philippart 1975, 87.

83 Kalendarisches Verzeichnis hagiographischer Texte <Januar> XII. Kal., 92 etc.

84 Kalendarisches Verzeichnis hagiographischer Texte <Januar> III. Non., 92.

85 Kalendarisches Verzeichnis hagiographischer Texte <März> XVII. Kal. Apr., 93. Allerdings sind diese Beispiele nur exemplarisch zu verstehen; jede Handschrift bedarf dabei einer eigenen Untersuchung.

Die Verbreitung des Ensembles von Jungfrauenpassiones im Frankenreich erfolgte aus unterschiedlichen Regionen, so etwa direkt aus Rom, das unter den Pippiniden zunehmend an Bedeutung gewonnen hatte. Das Prestige der Stadt für diese Familie zeigt sich bereits in der *Vita Geretrudis*, die ja u. a. Bücher aus Rom geholt haben soll.[86] Vielleicht befanden sich unter diesen Texten auch die Akten der Agnes, die Geretrudis' Biographen als Vorbild für die Heilige dienten.[87] In der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts waren jedenfalls die Märtyrerakten im nordfränkischen Raum weit verbreitet, nicht zuletzt aufgrund der Skriptorien von Chelles, Jouarre, Faremoutier und Laon, also jene Klöster aus dem Umfeld des kolumbanischen Mönchtums, denen Frauen wie Balthild, Gisela, Bertila (Chelles, Bertila war zunächst auch Äbtissin von Jouarre), Sadalberga (Laon) und Burgundofara (Faremoutiers) vorstanden.[88] Mit Ausnahme der Karolingerin Gisela waren alle diese Frauen Thema einer Biographie. Dass sich die Passiones schon länger im nordfränkischen Raum befanden und von dort um 800 in den bayerischen Raum – nach Benediktbeuren – verbreitet wurden,[89] zeigt eine andere Variante in einer Handschrift aus dem Bodenseeraum aus dem 9. Jahrhundert, deren Vorlage offenbar direkt aus Italien stammte.[90]

Ein anderer Überlieferungsstrang der weiblichen Märtyrerakten kommt aus dem Nordwesten, von den britischen Inseln, wohin die Texte zunächst durch zahlreiche Rompilger gelangten.[91] Aldhelm fand am Anfang des 8. Jahrhunderts bereits einige Märtyrerakten vor, darunter die Jungfrauenpassiones, die er für seine Schrift *De virginitate* benötigte. Und Beda Venerabilis verherrlichte in einem Hymnus an die Äbtissin von Ely, den er in seine Kirchengeschichte aufnahm, die römischen Jungfrauen.[92] Da der Biograph der Geretrudis ein irischer Mönch aus dem nahe gelegenen Kloster Fosses war, ist die Kenntnis der Agnespassio auch aus dieser Richtung möglich – zumal Geretrudis ja auch Gelehrte von den Inseln hatte kommen lassen. Spätestens aber mit der angelsächsischen Mission des Willibrord und des Bonifatius gelangten diese Passiones wieder zurück auf den Kontinent, vor allem in das Gebiet östlich des Rheins. Besonders Bonifatius bediente sich bei seiner Missionstätigkeit der Hilfe von Frauen, worunter sich die beiden Äbtissinnen Leoba und Walburga

86 Vita Geretrudis c. 2, 457.

87 Vgl. Berschin 1988, 19.

88 Vgl. Paris, BN lat. 12598 und Turin, BN D.V. VIII und die von dieser Handschriftengruppe abhängigen Versionen in München, BSB Clm 4554 aus Benediktbeuren. Zu den Skriptorien vgl. McKitterick 1992.

89 München, BSB Clm 4554, vgl. dazu auch die gekürzten Versionen von München BSB, Clm 14418, und Würzburg, UB M p th q 15.

90 Stuttgart, HB XIV, 13. Vgl. Geith 1965, 66ff.

91 Zu der großen Anzahl von Pilgern von den britischen Inseln vgl. Padberg, 2000.

92 Beda Venerabilis, Historia ecclesiastica IV, c. 20 (18), 380f. Eine der ältesten Handschriften, die die Jungfrauenpassiones überliefert, wurde um 800 in angelsächsischer Minuskel geschrieben und stammt wahrscheinlich aus Canterbury. Vgl. dazu M. Brown 1986.

befanden. Aus dem Umkreis der Walburga stammte auch die Nonne Hugeburc, die die Biographien über deren Brüder, Willibald und Wynnebald, verfasste.

Die für seine Arbeit nötigen Texte ließ Bonifatius aus England kommen. Die Äbtissin Eadburg sollte ihm z. B. die Briefe des heiligen Petrus in Goldschrift abschreiben; von der Äbtissin Bugga erbat er einige Handschriften, darunter auch Passiones.[93]

Im Raum von Würzburg, dem Bistum des Bonifatiusschülers Burghard, finden sich tatsächlich Passioneshandschriften, die von Frauen geschrieben wurden, darunter eine Handschrift mit dem bekannten Ensemble von Jungfrauenpassiones (Juliana, Caecilia, Agnes und Agatha), die aus der Hand der Schreiberin Abirhilt stammt.[94] Die Rezeption dieser Sammlungen zeigt sich u. a. anhand des damals in diesem Raum seltenen Namens Juliana für die Äbtissin des Klosters Wenkheim in Unterfranken, die mit dem Nachfolger Burghards als Bischof von Würzburg, Megingoz, verwandt war.[95]

Die weite Verbreitung von Passiones im Allgemeinen und dem Ensemble der Jungfrauenpassiones im Speziellen deuten auf eine „universellere" Bedeutung hin, als sie der Darstellung von lokalen Heiligen – mit wenigen Ausnahmen – zukam. Zum einen lag dies am „Alter" der Märtyrerinnen – gerade die Karolinger unterbanden das „Entstehen" und die Verehrung neuer Heiliger und wandten sich im Zusammenhang mit den römischen Reliquien verstärkt auch den Märtyrerakten zu. Zum anderen spielten sicherlich die „farbenfrohen" Beschreibungen der Märtyrerprozesse eine bedeutsame Rolle. Beliebt waren dabei auch die Lebensbeschreibungen von Frauen, die als Männer verkleidet entweder in Mönchsklöster eintraten, oder auf diese Weise der elterlichen Obhut entkamen und mehrere monastische Zirkel bereisen konnten. Zu diesen Texten zählen etwa die Viten der heiligen Marina (Marinos), Anastasia (Anastasios), Eufrosina (Smaragdus), Eugenia (Eugenios) oder Theodora (Theodoros).[96] Zum Großteil waren dies griechische Texte, die nach dem 7. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt und in fränkischen Skriptorien verbreitet wurden.[97] Besonders bemerkenswert ist dabei die Rolle der römischen Märtyrerin Eugenia, die sowohl zur Gruppe der Transvestiten als auch zum Ensemble der römischen Jungfrauen zählte.

Peter Brown hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Geschichten über Heilige vor allem auch zur Unterhaltung des Publikums beitrugen.[98] Manchmal garantierten Bemerkungen oder Episoden in den Lebensbeschreibungen von Heiligen eine große Verbreitung

---

93 Bonifatius, Epistolae 35 und 15, 60 und 26–28. Vgl. diese Briefe bei Cünnen 2000.

94 Würzburg, UB M p th q 28b. Eine andere Sammlung von Passiones geht auf die Schreiberin Guntza zurück; vgl. McKitterick 1992, 22; Lifshitz 2002, 82ff.; Lifshitz 2000, 333ff.

95 Geith 1965, 103.

96 Vgl. Davis 2000, 4. Zur Interpretation dieser Viten vgl. auch Anson 1974.

97 Davis 2002, 8.

98 Brown 2000.

der Texte, wie es die *Vita Gangulfi* zeigt, die am Ende des 9. Jahrhunderts verfasst wurde und von der (vom 10. bis ins 15. Jahrhundert) über sechzig Handschriften überliefert sind![99] In dieser Lebensbeschreibung wird über die Witwe des Heiligen, der von ihrem Liebhaber Gangulf getötet worden war, Folgendes erzählt: Nachdem eine Magd berichtet hatte, dass sich am Grab ihres Mannes Wunder ereigneten, antwortete die Witwe: *Sic operatur virtutes Gangulf, quomodo anus meus.*[100] Kaum hatte sie das geäußert, so fährt der Text fort, erklang ein obszönes Geräusch *a parte obstrusa corporis*. Und an jedem künftigen Freitag – der Wochentag an dem sie sich so frevelhaft geäußert hatte – entfuhr ihr jedes Mal dieses Geräusch, wenn sie sich verbal äußern wollte.

Eine vergleichbar weite Verbreitung wie die *Vita Gangulfi* zeigt sich auch bei der Passio der heiligen Afra aus Augsburg, in der das Dirnenthema der Magdalena, das in der fränkischen Hagiographie sonst nicht bekannt ist, im 7. Jahrhundert von einem/r unbekannten Autor/Autorin aufgegriffen wourde. Die Umstände der Entstehung der *Passio s. Afrae* sind einigermaßen kurios, geht der Text doch – nach Ansicht einiger Forscher – auf einen Irrtum im sogenannten *Martyrologium Hieronymianum* zurück. Demnach habe der unbekannte Autor der Passio den Namen Veneria, der in einer Handschriftengruppe des Martyrologs neben dem der Afra steht, als Berufsbezeichnung „Venusdienerin" aufgefasst und damit die Heilige als *meretrix* gestaltet.[101] Das Interesse an der Geschichte der „Märtyrerin" war im Frankenreich sehr hoch, im 8. Jahrhundert wurde der Text um einige „phantastische" Erzählelemente erweitert und mit einer Conversio ergänzt, in der u. a. ein Drache in den Alpen erwähnt wird.[102] Die ältesten Handschriften dieser Texte finden sich im nordfränkischen Raum. Die Afratexte, die einen großen Bogen von der Dirne zur Blutzeugin spannen, zählen damit zu den erfolgreichsten und weitest verbreiteten fränkischen Frauenbiographien überhaupt.

In einem ähnlichen Spannungsverhältnis zwischen der Freude am Kuriosen und der spirituellen Deutung des Textes sind auch die Jungfrauenpassiones und die Lebensbeschreibungen von als Männer verkleideten Frauen zu sehen.

Nachdem etwa Marina schon seit Jahren als Mann verkleidet in einem Mönchskloster verbracht hatte, wurde sie von einer Frau aus der Umgebung angeklagt, mit ihr ein Kind gezeugt zu haben.[103] Während sich die Jungfrau Eugenia in einer ähnlichen Situation als Frau zu erkennen gab und als Beweis dafür ihre Brüste vor der anwesenden Menge entblößte, beschloss Marina, ihre Identität als Mann zu wahren. Als demnach der Abt des Klosters

99 Vita Gangulfi c. 13, 166f. Vgl. Nelson 1996a, 214f.; Dronke 1984, 61.
100 Vita Gangulfi c. 13, 166.
101 Martyrologium Hieronymianum 102 (Teil 1) und 422 (Teil 2); vgl. Berschin 1988, 82–87.
102 Vgl. Schimmelpfennig 1993, mit der älteren Literatur.
103 Vita Marinae c. 11, 9. Vgl. Davis 2002, 32.

mit der Anklage der sexuellen Verführung einer Frau auf sie zukam, warf sie sich zu Boden und bekannte: „Vergib mir Vater, ich habe als Mann gesündigt!“[104] Daraufhin wurde sie aus dem Kloster verstoßen und mit dem Kind, dessen Fürsorge sie übernahm, der Wildnis überlassen. Sie blieb ihrer männlichen Identität auch treu, nachdem sie nach drei Jahren wieder ins Kloster aufgenommen worden war. Erst nach ihrem Tod wurde den Mönchen des Klosters das wahre Geschlecht der Heiligen bekannt, woraufhin – so berichtet die Vita – die umstehenden Mönche *(wie Frauen?)*[105] zu kreischen begannen. Dieser Text destabilisiert die Geschlechterrollen in vielfacher Weise und wirft damals wie heute einige Fragen auf, wie etwa die Bedeutung der Aussage Marinas, sie habe *als Mann* gesündigt. Bei ihrem Eintritt in das Kloster war sie als ein Eunuch angesehen worden, da ihre Stimme sehr hoch und kein Bartwuchs zu sehen gewesen war.[106] Ebenso irritierend wie das Leben der Marina präsentierte sich die Vita der Heiligen Eufrosyna, die sich als Eunuch verkleidet in ein Mönchskloster zurückgezogen haben soll.[107]

Beide Texte wurden u. a. in einem nordfränkischen Skriptorium im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts wahrscheinlich von einer Frau in eine Sammelhandschrift aufgenommen, die unterschiedliche, großteils exegetische Texte enthält.[108] Einige dieser Texte sind aus dem Blickwinkel von Frauen exzerpiert worden, wie etwa Kommentare über die biblischen Bücher Samuel und Könige, bei denen vor allem weibliche Personen, wie Hannah, in den Vordergrund treten.[109] Welche Wirkung das destabilisierende Element der beiden Frauenviten in diesem Kompendium erzielen sollte, ist nicht genau zu bestimmen, doch vor allem im Kontext mit dem frauenspezifischen Zuschnitt der bibelexegetischen Texte scheint es beabsichtigt gewesen zu sein, den subversiven Charakter der als Männer verkleideten Frauen zur Geltung zu bringen. Das Kompendium wurde in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts im Nonnenkloster Essen als Schulhandschrift genutzt, wie es ein aus dieser Zeit nachgebundener Brief eines Schulmädchens beweist.[110] Es ist sehr wahrscheinlich, dass das Kompendium schon am Beginn des 9. Jahrhunderts in einem Skriptorium aus dem Pariser Becken als Lehrbuch angelegt wurde. Einige Teile der Handschrift, wie die im Inhaltsver-

104 Vita Marinae c. 11, 9. Vgl. Davis 2002, 32.

105 Vita Marinae c. 18, 11; Davis 2002, 32f., berichtet, dass die englischen Übersetzer des Textes ursprünglich die Lesung „sie kreischten *wie Frauen*“ anbieten wollten, um die genderspezifische Doppeldeutigkeit in dieser Episode zu verstärken, was aber von den Editoren mit dem Hinweis, es wäre ohnehin weiblich zu kreischen, abgelehnt wurde.

106 Vita Marinae c. 5, 8.

107 Vita Eufrosynae c. 9, 538; vgl. auch Matrona und Eugenia, zitiert bei Davis 2002, 22f.

108 Stofferahn 1999.

109 Stofferahn 1999, 85f.

110 Düsseldorf, Landes- und Universitätsbibliothek Sammelhandschrift B. 3, fol. 305v. Vgl. Stofferahn 1999, 97.

zeichnis angekündigten Werke Alkuins, die heute aber verloren sind, finden sich auch in vergleichbaren Sammlungen in Männerklöstern.[111] Grundsätzlich befand sich die Bildung von Männer- und Frauenklöstern auf demselben Niveau, wie es auch der Inhalt dieser und anderer Handschriften bestätigt. Allerdings war nach Janet Nelson die Bedeutung des weiblichen Wortes eingeschränkt und damit dem männlichen Diskurs nicht gleichgestellt.[112] Ebendiese „Gleichstellung" einzufordern oder gar die weibliche Überlegenheit anzudeuten, könnte ein Grund zur Aufnahme der beiden „subversiven" Lebensbeschreibungen in das Kompendium gewesen sein. Diese Interpretation bzw. dieser Gebrauch der Texte stellt nur eine von vielen Lesarten dar, die sich zwischen einer vergnüglichen Lektüre von farbenfrohen/frivolen „Verkleidungsgeschichten", die die Differenz zwischen den Geschlechtern erst deutlich macht, und einer theologischen Deutung, die das Kloster als geschlechtsneutralen Ort auffasst, anboten.

Wahrscheinlich lag der Reiz an diesen Erzählungen gerade in der Verdichtung dieser widersprüchlichen Interpretationsmöglichkeiten. Als Vorbilder wurden die Jungfrauen immer wieder genannt, wie im Fall der Aldegundis, von der berichtet wird, dass sie in Angstzuständen *(in agonia)* Passiones zur Hand nahm, um über die *agones virginum sanctarum* zu lesen.[113] Die *imitatio* war eines der wichtigsten Anliegen hagiographischer Texte.[114] Die Spitznamen im intellektuellen Zirkel des Alkuin weisen ebenfalls auf das Prestige und die Vorbildwirkung der Jungfrauen hin. Allerdings musste eine richtige Interpretation vorliegen, um richtig imitieren zu können. Gerade diese Sicherheit wurde Frauen in der frühmittelalterlichen Gesellschaft aber oft abgesprochen. Falsche Interpretationen (und damit falsche Nachahmung) konnten Frauen schneller unterstellt werden als Männern, wie der heiligen Genovefa und der Thiota, die beide als *pseudoprophetissae* disqualifiziert wurden.[115] Barg das Lesen der Passiones aber nicht auch das subversive Element einer nach christlichen Maßstäben falschen *imitatio*?

Dass das keusche Leben in den Klöstern nicht immer gewährleistet war, zeigen einige Episoden aus den Heiligenviten, in denen etwa die abgeschiedene und schwer zugängliche Lage des Nonnenklosters hervorgehoben wird oder von sexuellen Übergriffen die Rede ist. Dabei schien diese Problematik unterschiedslos bei den Merowingern und bei den Karolingern auf. Wenig Unterschied machten offenbar auch die verschiedenen Strategien im Umgang mit dieser Thematik aus. Trotz, oder gerade wegen der „gleichgestellten" Bedeutung von Nonnen in der angelsächsischen Mission des Bonifatius – er spricht in einem Brief an

111 Vgl. Diesenberger/Wolfram 2004, 94.
112 Nelson 1996a.
113 Vita Madelbertae c. 9, 110.
114 Zu den Viten als *exempla* siehe z. B. Isidor von Sevilla, Sententiae II, c. 11, 6, 612. Vgl. Heene 1989.
115 Vita Genovefae cc. 12–13, 219f.; Annales Fuldenses a. 848, 36f. Vgl. Nelson 1996a, 217f.

die Äbtissin Bugga von „Soldaten Christi beiderlei Geschlechts" – war der Zutritt für Nonnen im Kloster Fulda verboten, nur Leoba war es erlaubt, das Kloster zu betreten. In diesem Fall wurden strikte Verhaltensregeln festgelegt, die Rudolf von Fulda genau beschreibt.[116] Die Bindung zwischen der Äbtissin und dem Missionar muss überhaupt sehr stark gewesen sein, denn nach dem Tod der Leoba sollen sich einige *seniores* des Klosters Fulda an den Wunsch des Märtyrers Bonifatius erinnert haben, die Heilige solle gemeinsam mit seinen Gebeinen begraben werden. Aus Furcht, das Grab des Märtyrers zu öffnen, so berichtet Rudolf von Fulda, habe man von der Erfüllung des Wunsches abgesehen.[117] Oder erschien dieser aus anderen Gründen als unpassend? Immerhin waren die Gebeine des Märtyrers erst vor kurzem erhoben und an eine andere Stelle der Kirche transferiert worden; abgesehen davon taten sich gerade die Mönche in Fulda im Sammeln von Reliquien bekannter Märtyrer hervor.[118]

Dass sexuelle Übertretungen (immer wieder) mit Nonnenklöstern in Zusammenhang gebracht wurden, zeigt das erste Wunder, das Leoba in Tauberbischofsheim vollbringen musste, um ihren Konvent vom Vorwurf zu befreien, dass sich unter ihnen eine Mörderin befinden solle, die ihr neugeborenes Kind in einem nahe gelegenen Teich ertränkt habe.[119]

Es ist kein Zufall, dass gerade das Nonnenkloster in den Verdacht von sexuellen Übertretungen geriet, da es schon allein aus liturgischen Gründen auf die Anwesenheit von Männern angewiesen war.[120] Eine weitere Kontaktzone zwischen Mann und Frau ergab sich im Zusammenhang mit der Schriftlichkeit, unter anderem durch die Autoren von Heiligenleben, wie durch Mago, der in Tauberbischofsheim die Nonnen nach dem Leben der Leoba befragte und sich dabei Notizen machte.[121] In Eichstätt war es dagegen die Nonne Hugeburc, der Willibald in Anwesenheit zweier Diakone an einem 23. Juni Episoden aus seinem Leben diktierte.[122] Jonas von Bobbio, der sich im 6. Jahrhundert zu Recherchezwecken in Faremoutiers aufgehalten hatte, kann dazu genauso gezählt werden wie die beiden Mönche Theudenus und Irminoldus, die die Liste der Nonnen desselben Klosters im Verbrüderungs-

116 Bonifatius, Epistola 94, 215. Vgl. Hen 1999, 22. Rudolf von Fulda, Vita Leobae c. 19, 129f.

117 Rudolf von Fulda, Vita Leobae c. 21, 130. Zum Wunsch vgl. Rudolf von Fulda, Vita Leobae c. 17, 129.

118 Zur Translation der Gebeine des Bonifatius im Jahr 819 vgl. Candidus, Vita Eigilis c. 15, 230. Zu den Reliquien vgl. Rudolf von Fulda, Miracula.

119 Rudolf von Fulda, Vita Leobae c. 12, 126f.

120 Vgl. auch die Nähe zwischen den Geschlechtern durch das Leben in Doppelklöstern, vgl. dazu Elm/Parisse 1992 passim.

121 Rudolf von Fulda, Vita Leobae, prologus, 122. Vgl. auch die anderen Mönche, die über Leoba Auskunft geben konnten.

122 Hugeburc, Vita Willibaldi cc. 21–22, 26.

buch der Reichenau im 9. Jahrhundert anführen.[123] Theudenus wird dort als *magister* bezeichnet und scheint gemeinsam mit dem zweiten Mönch ein Lehrer der Nonnen von Faremoutier gewesen sein. Überhaupt scheinen die Nonnenskriptorien im Pariser Becken eng mit den benachbarten Mönchsklöstern zusammengearbeitet zu haben.[124] So waren es die schreibenden und lesenden Nonnen und Mönche selbst, die gemeinsam an Handschriften arbeiteten, deren Inhalte die Tugend der Jungfräulichkeit stärken sollten und doch zugleich auch die Differenz und Anziehung der Geschlechter so schillernd beschreiben.

Während fränkische Frauenbiographien mit nur wenigen Ausnahmen lokale Interessen spiegelten, scheinen Passiones eine größere Breitenwirkung gehabt zu haben. Diese Texte wurden nicht nur öfter gelesen und abgeschrieben, sie wurden auch vielfach überarbeitet, wobei viele dieser Varianten noch nicht ausreichend untersucht wurden. Jedenfalls bereicherten diese Passiones nicht nur die „fränkische Hagiographie", sondern *de*stabilisierten auch Geschlechterrollen, je nach der erfolgten Lesung. Damit wird aber zugleich das Konstrukt einer Geschlechteropposition, das oft die Interpretation fränkischer Hagiographie bestimmt, grundsätzlich infrage gestellt.

LITERATURVERZEICHNIS

Quellen

Acta s. Agathae (Acta Sanctorum 2. Februar I) Antwerpen 1658, 595–656.

Acta s. Agnetis (Acta Sanctorum 21. Jänner II) Antwerpen 1653, 350–363.

Adalhelm, Vita et miracula Opportunae (Acta Sanctorum 22. April III) Antwerpen 1675, 62–68.

Aldhelm, De virginitate (hg. u. übers. Michael Lapidge/Michael Herren, Aldhelm: The Prose Works) Totowa 1979, 51–132.

Ambrosius von Mailand, De virginibus (hg. Jacques-Paul Migne, Patrologia latina 16) Paris 1845, 279–316.

Alkuin, Carmina (hg. Ernst Dümmler, Monumenta Germaniae Historica, Poetae latini aevi Carolini 1) Berlin 1881, 160–351.

Annales Fuldenses (hg. Friedrich Kurze, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum 7) Hannover 1891.

Baudonivia, Vita Radegundis (hg. Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 2) Hannover 1888, 377–395.

Beda Venerabilis, Historia ecclesiastica gentis Anglorum (hg. und übers. Günter Spitzbart, Beda der Ehrwürdige: Kirchengeschichte des englischen Volkes) Darmstadt ²1997.

123 Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau, 2. McKitterick 1991, 114f.

124 McKitterick 1991, 70f.

Bonifatius, Epistolae (hg. Michael Tangl, Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus, Monumenta Germaniae Historica, Epistolae selectae) Berlin 1916.

Candidus, Vita Eigilis (hg. Georg Waitz, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 15, 1) Hannover 1887, 221–233.

Gerontius, Vita Melaniae iunioris (hg. u. übers. D. Gorce, Vie de sainte Mélanie, Sources Chrétiennes 90) Paris 1962, 124–271.

Die Glossen des Psalters von Mondsee (vor 788) (Montpellier, Faculté de Médicine Ms. 409) (hg. Franz Unterkircher, Spicilegium Friburgense 20) Freiburg 1974.

Gregor der Große, Dialogi (hg. Adalbert von Vogüé, Sources Chrétiennes 251, 260, 265) Paris 1978–1980.

Gregor von Tours, Decem libri historiarum Francorum (hg. Bruno Krusch/Wilhelm Levison, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 1, 1) Hannover 1951.

Gregor von Tours, Liber in gloria confessorum (hg. Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 1, 2) Hannover 1885, rev. Ndr. 1969, 294–370.

Gregor von Tours, Liber vitae patrum (hg. Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 1, 2) Hannover 1885, rev. Ndr. 1969, 211–293.

Hugeburc, Vita Willibaldi (hg. u. übers. Andreas Bauch, Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt 1: Biographien der Gründerzeit, Eichstätter Studien Neue Folge 19) Regensburg [2]1984, 13–132.

Hugeburc, Vita Wynnebaldi (hg. u. übers. Andreas Bauch, Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt 1: Biographien der Gründerzeit, Eichstätter Studien Neue Folge 19) Regensburg [2]1984, 135–185.

Isidor von Sevilla, Sententiae (hg. Jean-Paul Migne, Patrologia latina 83) Paris 1863, 537–738.

Jonas von Bobbio, Vita Columbani (hg. Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum) Hannover/Leipzig 1905, 1–294.

Liber historiae Francorum (hg. Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 2) Hannover 1888, 215-328.

Martyrologium Hieronymianum (hg. Giovanni B. de Rossi/Louis Duchesne, Acta Sanctorum Nov. tom, 2, 1 und 2, 2) Bruxelles 1894 und 1931.

Mittelalterliche Bibliothekskataloge 1: Die Bistümer Konstanz und Chur (hg. Paul Lehmann, Mittelalterliche Bibliothekskataloge: Deutschland und die Schweiz 1) München 1918.

Rudolf von Fulda, Vita Leobae (hg. Georg Waitz, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 15/1) Hannover 1887, 121–131.

Rudolf von Fulda, Miracula sanctorum in ecclesias Fuldenses translatorum (hg. Georg Waitz, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores 15, 1) Hannover 1887, 328–341.

Sulpicius Severus, Vita s. Martini (ed. Jacques Fontane, Sulpice Sévère: Vie de Saint Martin 1, Sources Chrétiennes 133) Paris 1967.

Venantius Fortunatus, Vita Radegundis (hg. Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 2) Hannover 1888, 364–377.

Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau (hg. Johanne Autenrieth/Dieter Geuenich/Karl Schmid, Monumenta Germaniae Historica, Libri memoriales et Necrologia, Nova Series 1) Hannover 1979.

De Virtutibus quae facta sunt post discessum beatae Geretrudis abbatissae (hg. Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 2) Hannover 1888, 464–474.
Vita Aldegundis (hg. Wilhelm Levison, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 6) Hannover/Leipzig 1913, 79–90.
Vita Balthildis I und II (hg. Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 2) Hannover 1888, 475–508.
Vita Bertilae (hg. Wilhelm Levison, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 6) Hannover/Leipzig 1913, 95–109.
Vita Caesarii episcopi Arelatensis (hg. Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 3) Hannover 1896, 433–501.
Vita Eufrosynae (Acta Sanctorum 11. Februar II) Antwerpen 1658, 535–544.
Vita Gangulfi (hg. Bruno Krusch/Wilhelm Levison, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 7) Hannover/Leipzig 1920, 142–170.
Vita Genovefae virginias Parisiensis (hg. Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 3) Hannover 1896, 204–238.
Vita Geretrudis (hg. Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 2) Hannover 1888, 447–463.
Vita Lupi episcopi Senonici (hg. Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 4) Hannover/Leipzig 1902, 176–187.
Vita Madelbertae (Acta Sanctorum 7. September III) Antwerpen 1750, 103–111.
Vita Marinae (hg. u. übers. N. Talbot/Alice-Mary Talbot, Holy Women of Byzantium) Washington 1996, 7–12.
Vita Odiliae (hg. Wilhelm Levison, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 6) Hannover/Leipzig 1913, 24–50.
Vita Rusticulae (hg. Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 4) Hannover/Leipzig 1902, 337–351.
Vita Sadalbergae (hg. Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 5) Hannover/Leipzig 1910, 40–66.
Vita Sigolenae (Acta Sanctorum 24. Juli V) Antwerpen 1727, 628–637.
Vita Wandregiseli (hg. Bruno Krusch, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 5) Hannover/Leipzig 1910, 1–24.

Sekundärliteratur

Affeldt (Hg.) 1990 = Werner Affeldt (Hg.), Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen, Sigmaringen 1990.
Anson 1974 = John Anson, The female transvestite in early monasticism: the origin and development of a motif, Viator 5, 1974, 1–32.
Berschin 1986 = Walter Berschin, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter 1: Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8) Stuttgart 1986.

Berschin 1988 = Walter Berschin, Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter 2: Merowingische Biographie (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 9) Stuttgart 1988.

Bischoff 1975 = Bernhard Bischoff, Die Kölner Nonnenhandschriften und das Skriptorium von Chelles, in: ders., Mittelalterliche Studien 1, Stuttgart 1975, 17–35.

P. Brown 2000 = Peter Brown, Enjoying the saints in late antiquity, Early Medieval Europe 9, 2000, 1–24.

M. Brown 1986 = Michelle P. Brown, Paris, BN lat. 10861 and the scriptorium of Christ Church, Canterbury, Anglo-Saxon England 15, 1986, 119–137.

Contreni 1995 = John J. Contreni, The Carolingian Renaissance: Education and Literary culture, in: Rosamond McKitterick (Hg.), The New Cambridge Medieval History 2: 700–900, Cambridge 1995, 709–775.

Cooper 1996 = Kate Cooper, The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity, London/Cambridge, Mass. 1996.

Cünnen 2000 = Janina Cünnen, Fiktionale Nonnenwelten. Angelsächsische Frauenbriefe des 8. und 9. Jahrhunderts (Anglistische Forschungen 287) Heidelberg 2000.

Davis 2002 = Stephen J. Davis, Crossed texts, crossed sex: intertextuality and gender in early Christian legends of holy women disguised as men, Journal of Early Christian Studies 10, 2002, 1–36.

Diem 2005 = Albrecht Diem, Das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosterwesens (Vita regularis, Abhandlungen 24), Münster 2005.

Diesenberger/Wolfram 2004 = Maximilian Diesenberger/Herwig Wolfram, Arn und Alkuin: zwei Freunde und ihre Schriften, in: Meta Niederkorn-Bruck/Anton Scharer (Hg.), Erzbischof Arn von Salzburg (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsband 40) Wien 2004, 81–106.

Dronke 1984 = Women Writers of the Middle Ages. A Critial Study of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porete (†1310), Cambridge 1984.

Elm/Parisse 1992 = Kasper Elm/Michel Parisse (Hg.), Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter (Berliner Historische Studien 18) Berlin 1992.

Fouracre/Gerberding 1996 = Paul Fouracre/Richard Gerberding, Late Merovingian France. History and Hagiography (640–720), Manchester/New York 1996.

Gäbe 1989 = Sabine Gäbe, Radegundis: *sancta, regina, ancilla*. Zum Heiligkeitsideal der Radegundisviten von Fortunat und Baudonivia, Francia 16/1, 1989, 1–30.

Garrison 1988 = Mary Garrison, The social world of Alcuin: nicknames at York and the Carolingian court, in: L.A.J.R. Houwen/A.A. MacDonald (Hg.), Alcuin of York (Germania Latina 3) Groningen 1998, 59–79.

Geith 1965 = Karl-Ernst Geith, Priester Arnolts Legende von der Heiligen Juliana. Untersuchungen zur lateinischen Juliana-Legende und zum Text des deutschen Gedichtes, Dissertation Freiburg 1965.

Goetz 1995 = Hans-Werner Goetz, Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich, Köln/Weimar 1995.

Gottschaller 1973 = Eva Gottschaller, Hugeburc von Heidenheim: Philologische Untersuchungen zu den Heiligenbiographien einer Nonne des achten Jahrhunderts (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 12) München 1973.

Hartmann 2004 = Martina Hartmann, Die Darstellung der Frauen im Liber historiae Francorum und die Verfasserfrage, in: Concilium medii aevi 7, 2004, 209–237.

Heene 1989 = Katrien Heene, Merovingian and Carolingian hagiography. Continuity or change in public and aims?, Analecta Bollandiana 107, 1989, 415–428.

Heene 1991 = Katrien Heene, Female saints and their lives. The geographical distribution of the Carolingian *vitae feminarum*, in: Marc van Uytfanghe/Roland Demeulenaere (Hg.), *Aevum inter utrumque*. Mélanges offerts à Gabriel Sanders (Instrumenta patristica 23) Steenbrueh 1991, 205–225.

Heinzelmann/Poulin 1986 = Martin Heinzelmann/Joseph-Claude Poulin, Les vies anciennes de Geneviève de Paris: études critiques, Paris 1986.

Hen 1999 = Yitzhak Hen, *Milites Christi utriusque sexus*. Gender and the politics of conversion in the circle of Boniface, Revue Bénédictine 109, 1999, 17–31.

Kitchen 1998 = John Kitchen, Saint's Lives and the Rhetoric of Gender, New York/Oxford 1998.

Konecny 1976 = Silvia Konecny, Die Frauen des karolingischen Königshauses. Die politische Bedeutung der Ehe und die Stellung der Frau in der fränkischen Herrscherfamilie vom 7. bis zum 10. Jahrhundert (Dissertationen der Universität Wien 132) Wien 1976.

Krusch 1893 = Bruno Krusch, Die Fälschung der Vita Genovefae, in: Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 18, 1893, 11–50.

Levison 1910 = Wilhelm Levison, Sigolena, Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 35, 1910, 219–231.

Lifshitz 2000 = Felice Lifshitz, Gender and exemplarity east of the middle Rhine: Jesus, Mary and the saints in manuscript context, Early Medieval Europe 9, 2000, 325–343.

Lifshitz 2002 = Felice Lifshitz, Demonstrating Gun(t)za: women, manuscripts, and the question of historical „proof", in: Walter Pohl/Paul Herold (Hg.), Vom Nutzen des Schreibens. Soziales Gedächtnis, Herrschaft und Besitz (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 5) Wien 2002, 67–96.

Lutter 2003 = Christina Maria Lutter, Geschlecht und Wissen, Norm und Praxis, Lesen und Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert, Habilitationsschrift, Wien 2003.

McKitterick 1991 = Rosamond McKitterick, Frauen und Schriftlichkeit im Frühmittelalter, in: Hans-Werner Goetz (Hg.), Weibliche Lebensgestaltung im frühen Mittelalter, Köln/Weimar/Wien 1991, 65–118.

McKitterick 1992 = Rosamond McKitterick, Nuns' scriptoria in England and Francia in the eigth century, Francia 19/1, 1992 1–35.

Munding 1918 = Emmanuel Munding, Das Verzeichnis der St. Galler Heiligenleben und ihrer Handschriften in Codex Sangall. no. 566; ein Beitrag zur Frühgeschichte der St. Galler Handschriftensammlung, Leipzig 1918.

Muschiol 1994 = Gisela Muschiol, Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern, Münster 1994.

Muschiol 1999 = Gisela Muschiol, Vorbild und Konkurrenz. Martin von Tours und die heiligen Frauen, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 18, 1999, 77–88.

Muschiol 2004 = Gisela Muschiol, Men, women and liturgical practice in the early medieval west, in: Leslie Brubacker/Julia M.H. Smith (Hg.), Gender in the Early Medieval World, East and West, 300-900, Cambridge 2004, 198–216.

Nelson 1986 = Janet L. Nelson, Queens as Jezebels. Brunhild and Balthild in Merovingian History, in: dies., Politic and Ritual in Early Medieval Europe, London 1986, 1–48.

Nelson 1990 = Janet L. Nelson, Perceptions du pouvoir chez les historiennes du haut moyen-âge, in: Michel Rouche/Jean Heuclin (Hg.), La femme au moyen-âge, Maubeuge 1990, 75–85.

Nelson 1996a = Janet L. Nelson, Women and the word in the earlier middle ages, in: dies., The Frankish World, 750–900, London 1996, 199–221.

Nelson 1996b = Janet L. Nelson, Gender and genre in women historians of the early middle ages, in: dies., The Frankish World, 750–900, London 1996, 183–197.

Nelson 2004a = Janet L. Nelson, Gendering courts in the early medieval west, in: Leslie Brubacker/ Julia M. H. Smith (Hg.), Gender in the Early Medieval World, East and West, 300–900, Cambridge 2004, 185–197.

Nelson 2004b = Janet L. Nelson, Balthild, in: The Oxford Dictionary of National Biography 3, 2004, 618–620.

Padberg 2000 = Lutz von Padberg, Missionare und Mönche auf dem Weg nach Rom und Monte Cassino im 8. Jahrhundert, Zeitschrift für Kirchengeschichte 111 (2000) 145–168.

Petraschka 1994 = Eveline Petraschka, Fränkischer Adel und irische Peregrini im 7. Jahrhundert. Die Vita der hl. Geretrude von Nivelles – ein Zeugnis des hagiographischen Kreises um den Iren Foillan (Europäische Hochschulschriften Reihe III, Band 849) Frankfurt am Main/Berlin/Bern 1994.

Philippart 1975 = Guy Philippart, Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques (Typologie des sources du moyen âge occidental 24/25) Turnhout 1975.

Prinz ²1988 = Friedrich Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung, 4. bis 8. Jahrhundert, Darmstadt ²1988.

Quentin 1908 = Henri Quentin, Les Martyrologes Historiques du Moyen Age, Paris 1908.

Rohr 1995 = Christian Rohr, Hagiographie als historische Quelle. Ereignisgeschichte und Wunderberichte in der Vita Columbani des Ionas von Bobbio, Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 103, 1995, 229–264.

Rosenwein 1999 = Barbara Rosenwein, Negotiating Space. Power, Restraint and Privileges of Immunity in early Medieval Europe, Manchester 1999.

Rosenwein 2002 = Barbara Rosenwein, Gregory of Tours and episcopal exemption, in: Kathleen Mitchell/Ian N. Wood (Hg.), The World of Gregory of Tours, Leiden 2002, 181–198.

Scheibelreiter 1979 = Georg Scheibelreiter, Königstöchter im Kloster, Radegund (†587) und der Nonnenaufstand von Poitiers (589), Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 87, 1979, 1–37.

Schimmelpfennig 1993 = Bernhard Schimmelpfennig, War die Heilige Afra eine Römerin?, in: Stu-

art Jenks/Jürgen Sarnowsky/Marie-Luise Laudage (Hg.), *Vera Lex Historiae*. Studien zu mittelalterlichen Quellen. Festschrift für Dietrich Kurze, Köln/Wien/Weimar 1993, 277–293.

Schulenberg 1990 = Jane Tibbetts Schulenberg, Saint's lives as a source for the history of women, in: Joel T. Rosenthal (Hg.), Medieval Women and the Sources of Medieval History, Athens/GA 1990, 285–320.

Sharpe 1982 = Richard Sharpe, Vitae s. Brigitae: the oldest texts, Peritia 1 (1982) 81–106.

Smith 1995 = Julia M. H. Smith, The problem of female sanctity in Carolingian Europe, Past & Present 146, 1995, 3–37.

Stofferahn 1999 = Steven A. Stofferahn, Changing views of Carolingian women's literary culture: the evidence from Essen, Early Medieval Europe 8, 1999, 69–97.

Vitrone 1994 = Francesca Vitrone, Hugeburc di Heidenheim e le Vitae Willibaldi et Wynnebaldi, in: Hagiographica 1 (1994) 43-79.

Wemple 1981 = Suzanne F. Wemple, Women in Frankish Society: Marriage and Cloister, 500–900, Philadelphia 1981.

Wittern 1994 = Susanne Wittern, Frauen, Heiligkeit und Macht. Lateinische Frauenviten aus dem 4. bis 7. Jahrhundert, Stuttgart/Weimar 1994.

Wood 1988 = Ian N. Wood, Forgery in Merovingian hagiography, in: Fälschungen im Mittelalter 5 (MGH Schriften 33, 5) Hannover 1988, 369–384.

Wood 1994 = Ian N. Wood, The Merovingian Kingdoms, 450–751, London/New York 1994.

Wood 2004 = Ian N. Wood, Genealogy defined by women: the Pippinids, in: Leslie Brubacker/Julia M. H. Smith (Hg.), Gender in the Early Medieval World, East and West, 300–900, Cambridge 2004, 234–256.

[illegible]

[illegible] 1998.

Philippart [illegible]

[illegible]

[illegible] 1999 = Barbara Rosenwein, [illegible]
ity in early Medieval Europe, Manchester 1999.

[illegible]

Schleiermacher [illegible]

[illegible]

Helmut Reimitz

Geschlechterrollen und Genealogie in der fränkischen Historiographie[1]

Genealogien wurden seit jeher genutzt, um eine spezifische Geschichte von führenden Geschlechtern zu entwerfen, die mit ihrer Hilfe eine eigene soziale Position in der Gegenwart erklären, bestätigen oder durchzusetzen versuchten. Auch im frühen Mittelalter oder vielleicht gerade in einer Zeit, in der die „Umgestaltung der römischen Welt“ eine Reihe von neuen gesellschaftlichen Integrationsprozessen auslöste und notwendig machte,[2] war die Behauptung einer bestimmten Abstammung oder Herkunft ein wichtiges Element und Medium der Konstruktion und Affirmation ethnischer, politischer und sozialer Identität.[3] Für die Untersuchung dieser Bemühungen der Identitätsfindung und Sinnstiftung im frühen Mittelalter können genealogische Texte oder Ordnungen in historiographischen Texten wichtige Spuren für die verschiedenen, teilweise auch konkurrierenden Versuche regional oder lokal verankerter Eliten bieten, ihre Geschichte in einen breiteren historischen und sozialen Zusammenhang zu integrieren.[4] Im Rahmen einer Untersuchung dieser konkurrierenden Erinnerungsstrategien in den überlieferten Texten aus dem frühen Mittelalter soll das Wort „Genealogie“ aber auch auf einen methodischen Aspekt einer solchen Arbeit anspielen, der mit einer von Nietzsche inspirierten Verwendung des Begriffs bei Michel Foucault zusammenhängt. Mit Genealogie, von Foucault auch als „Verbindung von gelehrten Kenntnissen und lokalen Erinnerungen“ bezeichnet, wird dabei ein metho-

---

1 Für die Lektüre älterer Fassungen dieses Beitrags und für zahlreiche Anregungen und Hinweise möchte ich mich bei Valerie Garver, Gerda Heydemann, Walter Pohl, Herwig Wolfram und Ian Wood herzlich bedanken.

2 Zur Umgestaltung der römischen Welt vom 3. bis zum 9. Jahrhundert siehe die Publikationsreihe des von 1993 bis 1998 durchgeführten European Science Foundation-Schwerpunktes „The Transformation of the Roman World, 300–800“ (derzeit 13 Bände), zu Integrationsprozessen in der Völkerwanderungszeit bes.: Pohl 1997; Pohl/ Reimitz 1998; Corradini/Diesenberger/Reimitz 2003; Goetz/ Jarnut/ Pohl 2003, vgl. auch Pohl 2002; Wood 1997, siehe auch schon Wolfram 1990.

3 Vgl. dazu Pohl 2004a, mit den Beiträgen von Walter Pohl und Herwig Wolfram.

4 Siehe dazu: Pohl 2004b.: „Worum es den Quellen geht, ist die Handlungs-, Herrschafts- und damit auch Geschichtsfähigkeit eines ethnischen Verbandes. … Das Problem der Texte war der überregionale Zusammenhalt dieser jeweils regional verwurzelten Eliten.“ (32f. mit Anm. 51). Zu Genealogie und genealogischen Texten im Mittelalter: Genicot 1998; Freise 1989; Krüger 1994; Spiegel 1997; Duby 1967; zu Genealogien im frühen Mittelalter: Wood 2004; Reimitz 2002; Dumville 1977.

discher Ansatz beschrieben, in dem „lokale, unzusammenhängende, disqualifizierte, nicht legitimierte Wissen“ und Erinnerungen mit ihren theoretischen Vereinheitlichungsbemühungen konfrontiert werden sollen; Vereinheitlichungsbemühungen, die den Anspruch erheben, diese Erinnerungen und Erfahrungen „im Namen wahrer Erkenntnis und im Namen der Rechte einer von einer bestimmten sozialen Gruppe betriebenen Wissenschaft zu filtern, zu hierarchisieren und zu ordnen.“[5] Ein solcher Ansatz betrifft in einem ersten Schritt zunächst die Kritik an der aktuellen wissenschaftlichen Begriffsbildung und ihrer Voraussetzungen. Wie wichtig die damit zusammenhängenden Probleme gerade für die Fragen nach der Konstruktion von Identität und Differenz in der Vergangenheit und ihrer Rekonstruktion in der modernen Geschichtsforschung sind, wurde auch in dem unlängst erschienenen Band über Geschlechter – Frauen – Fremde Ethnien, besonders von Christoph Ulf und Robert Rollinger, ausführlich diskutiert.[6] Natürlich bauen solche Fragen nicht nur auf Foucaults Gedanken auf, sondern sind von zahlreichen anderen Vertretern postmoderner Philosophie und Geschichtstheorie entwickelt und diskutiert worden.[7] Doch für eine Illustration der spezifischen Probleme, die mit einer Untersuchung der Konstruktion von Identität in der fränkischen Geschichtsschreibung verbunden sind, lässt sich an die Formulierungen Foucaults besonders gut anschließen. So sind in der handschriftlichen Überlieferung fränkischer Geschichtswerke aus dem frühen Mittelalter eine Reihe von lokalen, teilweise konkurrierenden Erinnerungen erhalten, die sich mit ihren Vereinheitlichungsbemühungen in der modernen Geschichtsforschung konfrontieren lassen, die schon auf der Ebene der Rekonstruktion und Auswahl dieser Texte im Rahmen der großen, im neunzehnten Jahrhundert aufblühenden Editionsunternehmungen wie etwa den Monumenta Germaniae Historica ansetzt.[8] Die Kriterien, nach denen diese Texte gefiltert, hierarchisiert und geordnet wurden, waren bekanntlich stark von den nationalen Interessen geprägt, die aus den fränkischen Reichen überlieferten historiographischen Texte in eine „große Erzählung“ der deutschen oder französischen Volkswerdung und Nationsbildung zu integrieren.[9] Dass bei der in diesem Kontext erstellten Edition der Texte

---

5 Foucault 1999, 23; vgl. auch Foucault 1991; Foucault 1993.

6 Ulf/ Rollinger 2002; Ulf 2002.

7 Zu einem Überblick über Begriff, Konstruktion und Rekonstruktion von Identität vgl. die Beiträge in: Assmann/ Friese 1999; zur Erforschung von Identitäten im frühen Mittelalter siehe Pohl 2004a; Pohl 2004b; Pohl 2005, mit weiterer Literatur.

8 Zur Geschichte der Monumenta Germaniae Historica: Fuhrmann 1996; Hoffmann 1996; Schieffer 1999; Bresslau 1921.

9 Zu einem vergleichenden Überblick über die Entwicklung der Geschichtswissenschaft in Europa nach der Aufklärung siehe die Beiträge von Lutz Raphael, Hans Schleier und Jürgen Osterhammel in: Küttler/Rüsen/Schulin 1993; Küttler/Rüsen/Schulin 1997a; Küttler/Rüsen/Schulin 1997b; Fuchs 1994; Hardtwig 1990; Jaeger/ Rüsen 1992; zum Begriff der Großen Erzählungen siehe: Lyotard, 2005 [1979].

der Schwerpunkt auf Identifikation und Ähnlichkeit gelegt wurde, erschwert bis heute in ihnen die Auseinandersetzungen um die Konstruktion von Identitäten, in denen sie entstanden sind, nachzuvollziehen. Um diesen den Texten zugrunde liegenden Differenzen auf die Spur zu kommen, ist es daher häufig notwendig, die verschiedenen erhaltenen Geschichtswerke nicht nur als sich ergänzende Informationsquellen, sondern auch als konkurrierende Entwürfe zu lesen. Das gilt allerdings auch für die handschriftliche Überlieferung der Texte, deren Erforschung sich im Zuge ihrer Edition vor allem auf den Wert der einzelnen Handschriften für die Rekonstruktion des ursprünglichen Textes oder sogar eines Archetyps konzentrierte.[10] Doch untersucht man die erhaltenen Texte aus dem frühen Mittelalter auch in den verschiedenen Zusammenhängen, in denen sie überliefert und abgeschrieben wurden, kann vielfach erkannt werden, wie oft sehr ähnliche Texte durch ihre verschiedenen Zusammenstellungen und Kontextualisierungen für die Konstruktion von sehr unterschiedlichen Identitäten verwendet wurden.[11] Häufig bieten dafür genealogische Texte und genealogische Strukturierungen der Erzählung in den Handschriften wichtige Anhaltspunkte.[12] Allerdings wurden die Unterschiede in diesen Entwürfen der Herkunft und Identität in den erhaltenen Texten lange Zeit durch die Hierarchisierung der in ihnen erzählten Geschichten als aufeinander aufbauende Teile einer großen Erzählung der Nationswerdung weitgehend verwischt. Die in den verschiedenen Überlieferungen dokumentierten Bemühungen um Differenz sind dabei zumeist als Verzerrung der historischen Realität disqualifiziert worden. Mit der Disqualifikation von Unterschieden in den Texten als Abweichung oder Verzerrung eines authentischen Bildes von Texten oder Ereignissen wurde dabei nicht nur der Blick auf Auseinandersetzungen um konkurrierende politische und ethnische Identitäten und soziale Positionen verstellt, sondern ebenso auch die verschiedenen Rollen, die Männern und Frauen in diesen Entwürfen zugewiesen werden konnten. Nimmt man jedoch die Unterschiede als bewusste Bemühungen um Unterscheidung ernst, lässt sich erkennen, dass gerade Frauen für die Vermittlung eines spezifischen genealogischen Weges durch die Geschichte – und damit für die Konstruktion von

10 Zur Entwicklung der kritischen Edition im 19. Jahrhundert: Weigel 1989; Timpanaro 1971; zur Entwicklung der Editionstechnik im Rahmen der Monumenta Germaniae Historica: Hoffmann 1996; Schieffer 1999; Fuhrmann 1996.

11 Zur Untersuchung des Wechselspiels von Texten und Identitäten im frühen Mittelalter anhand der handschriftlichen Überlieferung siehe Pohl 2001a; Pohl 2001b; Pohl 1994; Corradini/Diesenberger/Reimitz 2003; Reimitz 2000; Reimitz 2003; Diesenberger 2004; vgl. auch den Beitrag von Max Diesenberger in diesem Band; Corradini, 2004; zu dem Ansatz vgl. auch Resl 2001; Resl 2002; und Stelzer 1995; grundlegend für die Anwendung dieses methodischen Ansatzes für Texte aus dem frühen Mittelalter sind die Arbeiten von McKitterick 1989; McKitterick 1994; McKitterick 1997; McKitterick 2000; McKitterick 2004.

12 Vgl. Reimitz 2002.

Identität – eine wichtige Rolle spielten.[13] In der älteren Geschichtsforschung wurde aber die Einheitlichkeit der großen Erzählung der nationalen Vorgeschichte auch durch eine ausschließlich männliche Gliederung ihres *plots* gesichert.

Wie sehr das bis in die editorische Gestaltung der Texte wirkte, kann ein Beispiel aus der Editionsgeschichte der Decem libri historiarum Gregors von Tours zeigen. In seinem 1937 erschienenen Artikel zu den handschriftlichen Grundlagen der Decem libri historiarum diskutiert der Editor des Textes Bruno Krusch eine Stelle aus dem recht problematisch überlieferten berühmten Schlusskapitel Gregors am Ende des 10. Buchs seiner Geschichten.[14] In der Aufzählung seiner Vorgänger im Bischofsamt erwähnt Gregor als elften Bischof von Tours Dinifius, der von der Frau Chlodwigs I., Chrodechilde, – *per electionem praefatae reginae* – zum Bischof eingesetzt und dazu noch mit Fiskalgütern beschenkt worden sein soll.[15] Die Stelle ist aber in den verschiedenen Überlieferungen des Kapitels nicht einheitlich überliefert und teilweise entstellt. In französischen Editionen und Abhandlungen wurde daher die Stelle mit *per electionem praefati regis* wiedergegeben.[16] Von dieser Lesart ging auch noch Max Bonnet in seiner Abhandlung über das Latein Gregors von Tours aus,[17] gegen die Krusch in seinem Aufsatz heftig polemisiert. Dagegen konnte Krusch aufgrund seiner weit über seine Vorgänger gehenden Sichtung und seines Vergleichs der Überlieferungen überzeugend argumentieren, dass die Stelle mit *praefatae reginae* zu edieren sei. In seiner Rolle als Editor rekonstruierte Bruno Krusch also gegen die Annahmen seiner französischen Kollegen bzw. Kontrahenten sorgfältig nach dem hilfswissenschaftlichen *state of the art* – inhaltlich war er aber der gleichen Meinung und hielt die Aussage der von ihm nachgewiesenen Lesart ebenso wie seine französischen Kollegen für blanken Unsinn. Gleich nach seiner Argumentation für die Herstellung des Textes mit *per electionem praefatae reginae* machte er in einem eigenen Absatz deutlich, dass er keineswegs an ihren Inhalt glaube. In seiner berüchtigt impulsiven Ausdruckweise beginnt er die Argu-

13 Hier baut der vorliegende Beitrag zu genealogischen Texten und Mustern im frühen Mittelalter besonders auf den Arbeiten von Geary 1994, bes. 48ff.; Le Jan 1995; Le Jan 2001, auf; für die Zeit des hohen Mittelalters siehe dazu Van Houts 1999; van Houts 2001; vgl. dazu die Besprechung von Van Houts in: Nelson 2000 und die anderen Beiträge in: Gender & History 2000. Zu einer umfassenden Studie über die Rolle von Frauen in der Gestaltung und Bewahrung der Erinnerung in der Karolingerzeit siehe: Garver 2003 mit einer Zusammenstellung der immer umfangreicheren Literatur zu dem Thema. Zu Gender und karolingischen Genealogien vgl. Wood 2004; zur vergleichenden Betrachtung von Geschlechterrollen und ethnischen Identitäten siehe: Geary 2004; Pohl, 2004c, der auch dazu bemerkt, dass die Forschungsgeschichte zu Gender und Ethnizität seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts in vielem parallel verlaufen ist.

14 Krusch 1932, 738ff., vgl. dazu Gregor von Tours, Decem libri historiarum X, 1, ed. B. Krusch/W. Levison, MGH SS rerum Merovingicarum 1, 1, Hannover 1951, 526ff.

15 Gregor von Tours, Decem libri historiarum X, 31, 532.

16 Etwa in den Ausgaben von Guadet/Taranne 1836–1838; Ruinart 1699.

17 Bonnet 1890.

mentation dagegen mit dem Satz: „Selbstverständlich konnte Chrodechilde weder Bischöfe einsetzen noch fiskalische Güter verschenken, wie Gregor behauptet. Chlodwig I. stand doch nicht unter dem Pantoffel seiner Frau.“[18] Weniger eindrucksvoll wirken allerdings die Argumente, mit denen er die Glaubwürdigkeit dieser Stelle zurückweist. Mit dem Hinweis auf manche Widersprüche Gregors bei der Aufzählung seiner bischöflichen Vorgänger und einer Bemerkung zur allgemeinen „Unzuverlässigkeit“ Gregors als Historiker wird diese Nachricht einfach abgetan.[19]

Die Leichtigkeit, mit der Krusch den Wert dieser Stelle disqualifizieren konnte, spricht für sich. Dabei hätte gerade ihm, der das Gesamtwerk Gregors wie kaum jemand vor ihm kannte, auffallen können, welch wichtige Rolle Frauen in den Erzählungen Gregors spielten und welch großen Einfluss sie darin zugewiesen bekamen.[20]

Dabei muss auch berücksichtigt werden, dass Gregor ja nicht nur über Politik und Kultur in den fränkischen Königreichen berichtete, sondern als Bischof von Tours selbst eine wichtige Figur darin war.[21] Nimmt man Gregors Erzählung in all ihren Bestandteilen ernster als Bruno Krusch das tat, spielte auch für seine eigene Bestellung zum Bischof von Tours eine Frau, die austrasische Königin Brunhild, eine entscheidende Rolle. Nach Gregor hatte Brunhild so großen Einfluss auf die Politik ihres Mannes, Sigibert I., dass man ihr sogar vorwerfen konnte, sie hätte schon zu Lebzeiten ihres Mannes die Herrschaft geführt.[22] Etwa zwei Jahre vor dem Tod Sigiberts war aber Gregor auch zum Bischof von Tours ernannt worden, als Tours noch zum Reich des Reimser Königs, oder seiner Frau, gehörte.[23] Das positive Bild, das Gregor von Brunhild in seinen Geschichten von Anfang an zeichnet, könnte jedenfalls durchaus auf einen beträchtlichen Einfluss der Königin schon vor dem Tod Sigiberts schließen lassen.

---

18 Krusch 1932, 739.

19 So schließt Krusch seine Diskussion mit dem Satz: „Tatsache ist, daß Gregor nicht einmal die Reihenfolge seiner Vorgänger gekannt hat.“ und verweist in einer Fußnote auf seinen Aufsatz über die „Unzuverlässigkeit der Geschichtsschreibung Gregors von Tours (Krusch 1931).

20 Siehe dazu den Beitrag von Julia Hörmann in diesem Band.

21 Wood 1994b, 48ff.; zur bis zum Jahr 2000 erschienenen Literatur zu Gregor von Tours, der in den letzten beiden Jahrzehnten, wie Ian Wood bemerkte „has become something of an academic industry“ (Wood 2002, 29), siehe den Überblick von S. Patzold im Appendix zur neunten Auflage des zweiten Bandes der Übersetzung von R. Buchner: Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten, ed. R Buchner, Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 3, 9. gegenüber der 8. um einen Nachtrag erweiterten Auflage, Darmstadt 2000, 477–491; mit Besprechung der Arbeiten von Goffart 1988; Heinzelmann 1994a, Wood 1994b und Breukelaar 1994. Vgl. auch die Beiträge in: Gauthier/Galinié 1997 und Mitchell/ Wood 2002.

22 Gregor von Tours, Decem libri historiarum VI, 4, ed. Krusch 268.

23 Wood 1994b, 11; Wood 2002, 32; Heinzelmann 1994a, 34ff.; Venantius Fortunatus, Carm. 5, 3, 3-16, ed. F. Leo, MGH Auctores Antiqu. 4, 1, Berlin 1881, 106.

Sicher ist allerdings, dass Gregor auch nach 575, als Brunhild nach dem Tod Sigiberts zuerst für und dann mit ihrem Sohn Childebert regierte, nach wie vor gute Kontakte zu den Machtzentren des austrasischen Teilreichs hatte.[24]

Eine spezifische Rolle von Frauen zeichnet sich aber auch in den Um- bzw. Bearbeitungen des Gregor-Textes in den Jahrhunderten nach dem Tod seines Autors ab, etwa in der um 660 entstandenen Fredegar-Chronik.[25] In dieser Chronik-Sammlung ist die Geschichte der Franken an eine Reihe von Auszügen aus spätantiken Chroniken, wie dem Liber Generationis, oder der Chroniken von Hieronymus und Hydatius angeschlossen. Als eigener chronikalischer Abschnitt ist auch ein Exzerpt der ersten sechs Bücher der Decem libri Gregors mit einigen Änderungen des Textes und Hinzufügungen integriert.[26] Einer der auffälligsten Zusätze ist die fränkische Trojasage, in der die Herkunft der fränkischen Könige von den trojanischen Helden behauptet wird.[27] An einer entscheidenden Stelle der genealogischen Kette wird dabei auch eine Frau erwähnt – und zwar im Zusammenhang mit dem namengebenden Spross der merowingischen Könige, Merowech, dem Sohn Chlodios. Nach ihrer Wanderung an den Rhein, berichtet die Chronik, hätten die Franken, nach einer Zeit, in der sie von *duces* regiert worden waren, sich wieder einen König aus dem Geschlecht des Priamus mit Namen Theudomer gewählt. Unter seinem Sohn Chlodio besiegten die Franken die Römer in Norden Galliens, eroberten Cambrai und das Gebiet bis zur Somme.[28] Zur Geburt seines Sohnes, Merowech, berichtet die Chronik weiter, würde erzählt, dass Chlodio sich einmal im Sommer mit seiner Frau zum Baden an den Meeresstrand begeben habe; als seine Gemahlin mittags zum Baden ins Meer hinauswatete, habe sie eine *bistea Neptuni Quinotauri similis* angefallen. Ob sie nun daraufhin von dem Untier oder von ihrem Mann empfing – sie gebar jedenfalls einen Sohn mit Namen *Meroveus*, nach dem später die Könige der Franken Merowinger genannt wurden.[29]

---

24 Vgl. Wood 1994a, 17ff; Wood 2002, 32f.; vgl. auch Halsall 2002, 345f.

25 Zur Fredegar-Chronik und zur Datierung der Abfassung am Anfang der sechziger Jahre des siebenten Jahrhunderts: Wood 1994c; vgl. aber Collins 1996, der auch ein späteres Datum der Abfassung (vor 715) für möglich hält.

26 Vgl. dazu Collins 1996, 22f.; Reimitz 2003, 240ff.; Heinzelmann 1994b.

27 Zur fränkischen Trojasage: Anton 2003; Anton 2000; vgl. dazu: Ewig 2001; Ewig 1991; Ewig 1999; Reimitz 2004b.

28 Fredegar, Chronicae III, 9, ed. B. Krusch, MGH SS rerum Merovingicarum 2, Hannover 1888, 95.

29 *Fertur, super litore maris aestatis tempore Chlodeo cum uxore resedens, meridiae uxor ad mare labandum vadens, bistea Neptuni Quinotauri similis eam adpetisset. Cumque in continuo aut a bistea aut a viro fuisset concepta, peperit filium nomen Meroveum, per quo regis Francorum post vocantur Merohingii.* (Fredegar, Chronicae III, 9, ed. Krusch 95; übers. A. Kusternig, Quellen zur Geschichte des 7. und 8. Jahrhunderts, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 4a, Darmstadt ²1994, 91).

Die Stelle ist in der Forschung ausführlich diskutiert worden und ihre Deutung heftig umstritten,[30] doch im Zusammenhang mit der Frage nach Geschlechterrollen und Genealogie ist hier vor allem wichtig, dass die männliche Rolle als austauschbarer Faktor der Genealogie beschrieben wird – und das sogar ausdrücklich: *Cumque in continuo aut a bistea aut a viro fuisset concepta.*

Eine besondere Rolle von Frauen in genealogischen Erzählmustern in fränkischen Quellen zeichnet sich in den Umarbeitungen des Gregor-Textes, aber auch in den Auseinandersetzungen um die Erinnerung an die schon erwähnte Merowingerkönigin Brunhilde in der Fredegar-Chronik und im Liber historiae Francorum ab. Während Gregor die Rolle Brunhilds weitgehend positiv darstellte, vermitteln diese Texte, die in ihrer Erzählung bis zum Tod Chilperichs I. im Jahre 584 größtenteils Auszüge und Exzerpte aus Gregors Büchern bieten, ein negatives Bild Brunhilds.[31] Das hängt allerdings weniger mit einer veränderten Auffassung zur Rolle von Frauen in der merowingischen Politik zusammen, sondern vor allem mit der Veränderung der politischen Machtverhältnisse in den merowingischen Königreichen. Mit dem Tod der Enkel Brunhilds, Theuderich I. und Theudebert II., endete auch die Vormachtstellung der austrasischen Königsfamilie und Chlothar II., dem Nachfolger Chilperichs im Königreich von Soissons, gelang es im zweiten Jahrzehnt des siebenten Jahrhunderts, sich in allen Reichsteilen durchzusetzen.[32] Mit der Etablierung seiner Alleinherrschaft war aber auch eine massive *damnatio memoriae* Brunhilds und ihrer Nachkommen verbunden.[33] Die einflussreiche Rolle, die Gregor Brunhild zugeschrieben hatte, konnte allerdings auch in Texten wie der knapp siebzig Jahre nach dem Tod Gregors verfassten Fredegar-Chronik nicht unterdrückt werden. So wurden die Berichte Gregors verändert gekürzt oder mit kleinen zusätzlichen negativen Bemerkungen zu Brunhild versehen. Ein gutes Beispiel dafür ist die Erzählung über die Auswahl Brunhilds als Frau Sigiberts I. und ihre Ankunft im Frankenreich, bei der sich die Fredegar-Chronik zwar eng an den Text Gregors anlehnt, doch durch Auslassungen und kleine Änderungen dieser Passage die bei Gregor positive Beschreibung Brunhilds zu ihren Ungunsten umgestaltet. So wird bei Fredegar der Satz Gregors nach dem Brunhild eine *puella elegans opere, venusta aspectu, honesta moribus atque decora, prudens consilio et blanda colliquio* war, weggelassen[34] Dafür ergänzt

30 Zu einem, allerdings recht polemischen Überblick über die Diskussion: Murray 1998; vgl. dazu Wood 2003; Diesenberger 2003, 180ff; Diesenberger/Reimitz 2005, 242ff.

31 Wood 1994a, 126ff.; Nelson 1978; Heydemann (im Druck).

32 Ewig 1997, 117ff.; Wood 1994a, 140ff.

33 Wood 1998, 108ff.; Wood 1994a, 194ff ; De Jong 2001, 307ff.; Rosenwein 1999, 70ff.

34 Fredegar, Chronicae III, 57, ed. Krusch 108, mit Gregor, Decem libri historiarum IV, 27, ed. Krusch 160; zu einer ausführlichen Diskussion der Umgestaltung der Erinnerung an Brunhild in der Fredegar-Chronik siehe Heydemann (im Druck).

die Fredegar-Chronik den Text Gregors um die Bemerkung, dass Brunhild eigentlich Bruna geheißen habe, der Name aber aus ästhetischen Gründen zu Brunhild verändert worden sei. Schon im übernächsten Kapitel wird in einer weiteren den Text Gregors ergänzenden Passage auf die Bemerkung über Brunhilds ursprünglichen Namen wieder Bezug genommen, in der auch deutlich wird, welches Bild in der Fredegar-Chronik von Brunhild vermittelt werden sollte: *Tanta mala et effusione sanguinum a Brunechildis consilium in Francia factae sunt, ut prophetia Saeville impleretur, dicens: „Veniens Bruna de partibus Spaniae, ante cuius conspectum multae gentes peribunt." Haec vero aequitum calcibus disrumpetur.*[35]

Auf dieser Umgestaltung des Gregor-Textes aufbauend wird im selbstständigen Teil der Chronik, im vierten Buch, beim Bericht über die Niederlage Brunhilds gegen Chlothar II. die *damnatio memoriae* selbst thematisiert und dramatisiert. In der Fredegar-Chronik lässt Chlothar II., nachdem er sich im allen drei Merowingerreichen durchgesetzt und von allen Großen anerkannt wurde, Brunhild gefangen vorführen. Darauf wirft er ihr vor, nicht nur für den Tod zahlreicher Angehöriger der königlichen Familie im Königreich von Soissons verantwortlich zu sein, sondern auch ihre eigene, die austrasische Königsfamilie ausgelöscht zu haben.[36] Allerdings widersprechen sogar im Text der Fredegar-Chronik andere Berichte den Anschuldigungen Chlothars,[37] und dürfte der Vorwurf vor allem im Zusammenhang mit Bemühungen um die Auslöschung der Erinnerung an die Familie Brunhilds zu sehen sein.

Wie sehr diese *damnatio memoriae* seit der Etablierung Chlothars II. als Alleinherrscher die Erinnerung an Brunhild und ihre Nachkommen betraf, kann auch Chothars berühmtes Edikt von Paris 614 zeigen. Darin bestätigte er die Gesetze seiner königlichen Vorgänger *bonae memoriae* Gunthram, Chilperich und Sigibert, nicht aber die der Kinder und Enkelkinder Brunhilds, Childebert, Theuderich und Theudebert.[38] Dass die Erinnerung an Brunhild und ihre Nachkommen im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen stand, zeigt auch die Vita Columbani von Ionas von Bobbio, die nur wenig früher als die Fredegar-Chronik verfasst wurde und von der auch ein Teil in den Text der Chronik übernommen wurde.[39] Ionas assoziiert seinen Heiligen, der am Ende des sechsten Jahrhunderts in das Frankenreich kam, vor allem mit Chlothar, dem in der Vita Columbani auch eine große Zukunft als fränkischer Herrscher vorausgesagt wird.[40] Mit Brunhild und ihren Nachkom-

---

35 Fredegar, Chronicae III, 59, ed. Krusch 109.

36 Fredegar, Chronicae IV, 42, ed. Krusch 141f.

37 Vgl. dazu Heydemann (im Druck).

38 Chlotharii Edictum, ed. A. Boretius, MGH Capitularia regum Francorum 1, Hannover 1883, nr. 9, 20–23; Rosenwein 1999, 59ff.; Wood 1994a, 142f.

39 Wood 1998; Zum Abfassungsdatum der Vita Columbani: Rohr 1995, 233.

40 Ionas, Vita Columbani I, 24, ed. B. Krusch, MGH SS rerum in usum scholarum [37], Hannover/Leipzig 1905, 206ff.

men ist in der Darstellung der Vita das Verhältnis Columbans dagegen von ständigen Auseinandersetzungen und Verfolgungen des Heiligen geprägt.[41] Sogar die Ankunft Columbans im Frankenreich, die – wie aus den Briefen Columbans erschlossen werden kann – in die Regierungszeit des Sohnes von Brunhild, Childeberts II., gefallen sein dürfte, wird von Ionas in die Zeit seines Vaters, Sigiberts I., vorverlegt.[42] Was damit unterdrückt wird, ist die für die Columbans erste Klostergründung sicherlich erfolgte Unterstützung durch Brunhild und Childebert II. Dass hier der Mann Brunhilds, Sigibert, berücksichtigt wurde, zeigt ebenso wie das Beispiel des Edikts von Paris, dass nicht die austrasischen Könige insgesamt, sondern die spezifische Genealogie Brunhilds Gegenstand der *damnatio memoriae* war.

Als Gegenstück zu diesen Bemühungen könnte sich in einem fragmentarisch überlieferten Dyptichon, dem so genannten Dyptichon Barbarini, ein Dokument zum Gedenken an die Nachkommen Brunhilds erhalten haben. In einer Kolumne des Dyptichons ist darin auch eine Namensliste von Angehörigen der merowingischen Königsfamilie überliefert: *Heldeberti, Theudeberti, Theuderici, Clotari, Sygisberti, Childeberti, Atanagildi, Fachileuua, Ingundae*.[43] Sowohl die Datierung wie auch die Identifizierung der in der Liste genannten merowingischen Herrscher ist kontrovers diskutiert worden. Während man lange von einer Abfassung um die Mitte des siebenten Jahrhunderts ausging, wurde in neueren Arbeiten eingewandt,[44] dass aufgrund der aufgezählten Namen die Erstellung der Liste in letzten Jahrzehnten des sechsten Jahrhunderts ebenso möglich gewesen wäre.[45] Wie schwierig und umstritten die Identifizierung der Namen in der Liste auch ist, durch die Aufnahme von Ingunde, der Tochter Brunhilds und Sigiberts I., Faileuba, der Schwiegertochter Brunhilds und Frau Childeberts II. und Athanagild, mit dem entweder der westgotische König und Vater Brunhilds oder ihr Enkelsohn aus der Ehe von Ingunde und dem Sohn Athanagilds, Hermenegild, gemeint ist, wird deutlich, dass die Verwandtschaft zu Brunhild das verbindende Element der Namen in der Liste ist.[46]

---

41 Vgl. Ionas, Vita Columbani I, 18 und 19, ed. Krusch 186ff.

42 Wood 1994a, 194ff., Wood 1998, 102ff.

43 Omont 1901.

44 Thomas 1969; vgl. auch Bergmann 1965.

45 Vezin 1971; Eckhardt 1975; Wood, 1994a, 135.

46 Bergmann 1965 und Thomas 1969 gingen von einer Liste der in Austrasien regierenden Könige aus, und nahmen an, dass mit dem Eintrag *Clotari* Chlothar II. und *Childeberti*, der Sohn des Hausmeiers Grimoald, Childebertus adoptivus gemeint seien. Wood 1994a, 135 und Vezin 1971 haben dagegen darauf hingewiesen, dass man mit *Clotari* auch den Vater Sigiberts I., Chlothar I. identifizieren könnte, sowie mit den anderen beiden Namen am Anfang der Liste auch Vorfahren Sigiberts I. Mit guten Argumenten hat allerdings Eckhardt 1975, den Chlothar im Dyptichon als einen Sohn Theudeberts II. gedeutet und eine Interpretation der Liste als Auflistung der letzten drei Generationen der 613 fast vollständig ausgerotteten Familie Brunhilds vorgeschlagen.

Wie wichtig die Rolle von Frauen als Verbindungsglieder für die Gestaltung einer spezifischen Konstruktion der Herkunft sein konnte, kann vielleicht auch ein Beispiel eines genealogischen Entwurfes aus der Karolingerzeit zeigen, in der diese Funktion durch die Hinzufügung einer sonst nicht bezeugten Königstochter erst erreicht wurde. In dieser in den ersten Jahrzehnten des neunten Jahrhunderts entstandenen Genealogie, die sowohl als Commemoratio de geneaologia domni Karoli als auch als Commemoratio de genealogia domni Arnulfi überliefert ist, wird die karolingische Herrscherfamilie einerseits über den Metzer Bischof Arnulf von Metz und durch dessen Großvater, Ansbert, auf eine senatorische Familie aus dem Süden Galliens zurückgeführt.[47] Andererseits werden darin die Karolinger durch die Heirat mit einer als Tochter König Chlothars bezeichneten Blithild mit eben diesem Ansbert auch als Nachfahren der Merowinger dargestellt.

In der modernen Geschichtsforschung wurde die merowingische Abstammung der Karolinger durch Blithild meist als Fiktion betrachtet. Dagegen führte die im selben Text konstruierte Herkunft vom Metzer Bischof Arnulf, die davor nur in den erst gegen Ende des achten Jahrhunderts und ebenfalls in Metz entstandenen Gesta Episcoporum Mettensium erwähnt ist,[48] auch zur Bezeichnung der frühen Karolinger als Arnulfinger. Häufig werden sie gleichzeitig auch als Pippiniden oder manchmal sogar als Arnulfinger/Pippiniden bezeichnet. Vollkommen verwischt wird damit aber, dass in den aus der Karolingerzeit erhaltenen Texten mit der Herleitung der Karolinger von Arnulf und Pippin zwei unterschiedliche und manchmal auch miteinander konkurrierende Identitätsentwürfe verbunden sein konnten. Dabei spielt auch in der zur arnulfingischen Herkunft alternativen Erinnerung an die pippinidische Herkunft der Karolinger eine Frau eine zentrale Rolle. Diese Herkunft wird vor allem in den etwa gleichzeitig zur Commemoratio de genealogia verfassten Annales Mettenses priores besonders betont.[49] Zurückgeführt wird die karolingische Abstammung dabei auf den austrasischen Hausmeier Pippin I., der in der Fredegar-Chronik als einer der wichtigsten Partner Chlothars II. bei seiner Machtübernahme im östlichen Teilreich dargestellt wird.[50] Die Wahl des Namens Pippins für Mitglieder der karolingischen Familie in der darauf folgenden Zeit bis ins neunte Jahrhundert zeigt deutlich, dass mit diesem Namen durchaus ein familiäres Bewusstsein der Karolinger verbunden war. Doch auch wenn in der modernen Geschichtsforschung durch

---

47 Commemoratio genealogiae domni Karoli gloriosissimi imperatoris, ed. G. Waitz, MGH SS 13, Hannover 1881, 245ff.; zur der sogenannten Metzer Karolingergenealogie: Oexle 1967, 255ff.; Tremp 1988, 26ff.; Jäschke 1970; Le Jan 1995, 40ff.; Hlawitschka 1965; Reimitz 2002, 170ff.; Wood 2004, 242ff.

48 Paulus Diaconus, Liber de episcopis Mettensibus, ed. G.H. Pertz, MGH SS 2, Hannover 1829, 264f.; vgl. Oexle 1967, 301ff., Wood 2004, 235.

49 Zur Abfassung der Annales Mettenses priores um 805: Hen 2000 mit weiterer Literatur.

50 Zum historischen Hintergrund Wood, 1994a, 140ff.; Ewig 1976, 172ff.; Ewig, 1997, 117ff.

die Nummerierung der Hausmeier als Pippin I., Pippin II., und Pippin III. ein patrilineares Verhältnis vermittelt wird, lief die tatsächliche verwandtschaftliche Verbindung über die Tochter Pippins I., Begga – die Mutter Pippins II.[51] Sie war es, die die Kontinuität der Familie erhielt, nachdem durch den misslungenen Machtcoup des Pippin-Sohnes Grimoald kurz nach der Mitte des siebenten Jahrhunderts die männlichen Nachkommen Pippins umgekommen waren und die politische Stellung der Familie mehr als prekär war.[52] Anders als in einer Reihe von modernen Handbüchern wird in den Annales Mettenses priores diese Rolle Beggas als *gloriosa genetrix, cunctis laudibus digna* entsprechend gewürdigt.[53]

Überhaupt kann ein Blick in die Geschichtsbücher aus der Karolingerzeit stärker als der in moderne Geschichtsbücher über die Karolingerzeit den Eindruck vermitteln, dass – zumindest im Zusammenhang mit genealogischen Konstruktionen – die Rolle von Männern austauschbarer waren als die von Frauen.[54] So ist etwa eine der recht zahlreichen Überlieferungen der Commemoratio de genealogia domni Karoli/Arnulfi in einer Handschrif, die um 870 zusammengestellt wurde, erhalten. In dieser Handschrift sind eine Reihe von historiographischen Texten wie der Liber historiae Francorum, die Continuationes der Fredegar-Chronik, die Annales regni Francorum und ein Teil von Einhards Vita Karoli zu einem Geschichtsbuch zur fränkischen Geschichte vom Anfang der Welt bis Ludwig den Frommen zusammengestellt.[55] An das Ende der Handschrift ist nach der schon erwähnten Commemoratio de genealogia mit ihrer Behauptung einer karolingischen Abstammung vom Merowingerkönig Chlothar, noch ein weiterer kurzer Text gestellt. Diese nicht ganz dreiseitige Zusammenfassung der Geschichtserzählung des Kompendiums vom Ahnvater der fränkischen Könige Priamus bis Ludwig den Frommen legt nahe, dass hier Genealogie und Geschichte der Franken aus einer westfränkischen Perspektive der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts gestaltet wurde.[56] So wird darin die Entfaltung fränkischer Herrschaft und karolingischer Macht durch eine nach Chlothar II. ausschließlich neustro burgundische *successio* der merowingischen Könige dargestellt und die Geschichte der Franken wird durch die Ausblendung ihrer austrasischen Elemente

---

51 Zur Bedeutung Beggas für die Pippiniden und ihre Nachkommen vgl. ausführlich: Wood 2004, 236ff.

52 Wood 2004, 238; Wood 1994a, 222ff.

53 Annales Mettenses Priores, ed. B. von Simson, MGH SS rerum Germanicarum in usum scholarum [10], Hannover 1905, 2.

54 Zur Austauschbarkeit der Männer in der genealogischen Kette in der Origo der merowingerzeitlichen Chroniksammlung der Fredegar-Chronik vgl. oben 340f.

55 Zu einer genauen Analyse der heute in der Wiener Nationalbibliothek aufbewahrten Handschrift (Codex Vindobonensis, lat. 473) vgl. Reimitz 2000, 60ff.; McKitterick 2000, 162ff.; Tischler 2001, 450ff.

56 Vgl. die Edition des Textes in der Handschrift in: Reimitz 2000, 52f.

zu einer kontinuierlichen Geschichte des westfränkischen Reichs.[57] Davon ist allerdings nicht nur die Auswahl der merowingischen Könige geprägt, sondern ebenso auch die der karolingischen Vorfahren, die zunächst als Hausmeier der fränkischen Könige in den Text integriert wurden. Um auch hier eine neustroburgundische *successio* zu konstruieren, wird dabei die karolingische Genealogie regelrecht auf den Kopf gestellt und statt des austrasischen Hausmeiers Pippin II. der neustrische *maior domus* Berchar eingesetzt. Damit wird in dem kurzen Text Berchar statt Pippin II. zum Vater von Grimoald und Drogo und vor allem von Karl Martell, während die Mutter Grimoalds und Drogos mit Plektrud ebenso richtig erwähnt wird, wie die Mutter Karl Martells mit Chalpaida – aber eben als Frauen Berchars. [58]

Dass in genealogischen Texten der Karolingerzeit nicht nur die Namen männlicher Vorfahren austauschbar waren, zeigt ein weiteres Geschichtskompendium aus der späten Karolingerzeit. Die Handschrift, die in den ersten Jahrzehnten des zehnten Jahrhunderts in einem der Machtzentren des westfränkischen Regnum, entweder in Soissons oder in Reims geschrieben wurde, bietet eine sehr ähnliche Zusammenstellung von Texten wie der zuvor besprochene Wiener Codex.[59] An das Ende der Handschrift ist allerdings nur ein kurzer Text mit dem Titel *Genealogia regum Francorum* gestellt, der in bemerkenswerter Kürze in nur wenigen Zeilen die Ansippung der Karolinger an die Merowinger und die neustrische Vorgeschichte des westfränkischen Regnum zusammenfasst.[60] Nach Chlodwig I. und seinem Sohn Chlothar I. wird als einziger Sohn Chlothars sein Nachfolger im Reich von Soissons

---

57 Siehe dazu Reimitz 2000, 63ff., wo als Anlass der Zusammenstellung der Handschrift die Metzer Krönung Karls des Kahlen im Jahre 869 vorgeschlagen wird; vgl. dagegen Tischler 2001, 450ff., der die Handschrift als eine für Ludwig den Deutschen zusammengestellte Geschichtskompilation anlässlich seiner Invasion in das westfränkische Regnum Karls des Kahlen am Ende der fünfziger Jahre des neunten Jahrhunderts interpretiert. Zu einem ostfränkischen Kontext passt allerdings die nicht nur im Catalogus, sondern auch im Liber historiae Francorum-Teil festzustellende konsequente Auslassung der Austrasier, in der die Geschichte der Franken zu einer kontinuierlichen Geschichte eines neustroburgundischen/westfränkischen Regnum umgestaltet wird, kaum; vgl. dazu: Reimitz 2004, 299ff.; und demnächst die digitale Edition der Wiener Handschrift im Vergleich mit zwei anderen karolingischen Geschichtsbüchern (Paris, Bibl. Nationale lat. 10911 und St. Petersburg, Nationalbibl. lat. F. v. IV, 4): Drei Bücher fränkischer Geschichte, ed. Helmut Reimitz/Richard Corradini/Karl Giesriegl: http://www.oeaw.ac.at/gema/dbfg.htm.

58 *Post Warattonem Bertharius maior domus constituitur, et filios suos Drogonem et Grimaldum duces instituit, qui fuerunt de Blictrude qui et aliam duxit uxorem Chalpaidam, ex qua genuit filium nomine Carlum.* (Codex Vindobonensis, lat. 473, fol. 171v); vgl. Reimitz 2000, 56f.; Wood 2004, 253ff.

59 St. Petersburg, Russ. Nationalbibliothek, lat. F. v. IV, 4; vgl. die ausführliche Beschreibung der Handschrift bei Tischler 2001, 1163ff.; zu einem Vergleich der Handschrift mit dem Codex Vindobonensis lat. 473: Reimitz 2004a; zur digitalen Edition dieses Geschichtsbuchs im Vergleich mit der Wiener Handschrift und einem weiteren Geschichtsbuch im Codex Paris, Bibliothèque nationale lat. 10911, siehe Anm. 56.

60 St. Petersburg, Russ. Nationalbibliothek, lat. F. v. IV, 4, fol. 168v; Edition des Textes: Genealogiae Karolorum IV, ed. G. Waitz, SS 13 (Hannover 1881) 246f.; zur Genealogie vgl. auch Wood 2004, 242f.

Chilperich I. namentlich genannt. Für Chilperichs Sohn Chlothar II. wird in diesem Text erstmals auch die Mutter, Fredegunde genannt. *Chilpericus genuit Lotharium magnum ex Fredegunde* – eine Erwähnung, die vor allem den nächsten Schritt in der Genealogie vorbereiten sollte. Denn unter den Kindern Chlothars wird nun neben Dagobert I. auch Blithild aufgezählt: *Lotharius genuit Dagobertum et Blithildem.* Nicht mit Dagobert, sondern mit der Tochter Chlothars Blithild setzt nun die Liste fort, wobei Blithild an erster Stelle genannt wird und die Rolle einnimmt, die sonst in dem Text den männlichen Geschlechtspartnern vorbehalten ist: *Blithildis genuit Arnaldum ex Ansberto illustri viro.* Nachdem Blithilds Sohn Arnaldus seinen Sohn Arnulf wieder zeugen darf und nicht zur Welt bringen muss, setzt die Liste von Arnulf weg eine ausschließlich karolingische Genealogie bis zu Karl dem Kahlen fort.

Auch wenn in den letzten beiden Texten Männernamen ausgetauscht wurden oder sogar die Geschlechterrollen in genealogischen Konstruktionen vertauscht wurden, wollte ich mit diesen Beispielen keineswegs vermitteln, dass der Spielraum für die soziale Konstruktion von Geschlechterrollen in den fränkischen Regna dabei unbegrenzt und ihr Einsatz beliebig austauschbar war. Sicherlich war der Spielraum größer als das die zumeist patrilinearen Rekonstruktionen der Genealogien in der modernen Geschichtsforschung vermitteln. Liest man die erhaltenen Texte nicht als Bestandteile einer vorgefassten großen Erzählung, so lässt sich erkennen, daß für die Konstruktion einer spezifischen Herkunft in den verschiedenen Auseinandersetzungen um politische und soziale Integration weibliche Vorfahren wichtige und teilweise unverzichtbare Identitätsressourcen darstellten.[61] Dass Frauen dabei vor allem in genealogischen Argumentationen immer wieder als entscheidende Verbindungsglieder eingesetzt werden, kann aber auch mehr bedeuten als nur eine erweiterte Sicht des Konstruktionsspielraums. Es könnte sich darin auch eine spezifische Rolle von Frauen der sozialen Eliten in den fränkischen Regna abzeichnen.[62] Die Position von Frauen in genealogischen Texten an strategischen Schlüsselpositionen lässt sich auch als Ausdruck der wichtigen Rolle von weiblichen Familienmitgliedern für den Ausbau und Erhalt des familiären Netzwerks und seiner ideologischen Ressourcen betrachten.

LITERATURVERZEICHNIS

Quellen

Annales Mettenses Priores, ed. B. von Simson, MGH SS rerum Germanicarum in usum scholarum [10], Hannover 1905.

61 Vgl. dazu auch Le Jan 1995, Van Houts 1999; Van Houts 2001.

62 Vgl. dazu für die Karolingerzeit die ausführliche Studie von Garver 2003.

Chlotharii Edictum, ed. A. Boretius, MGH Capitularia regum Francorum 1 (Hannover 1883) nr. 9, 20–23.

Commemoratio genealogiae domni Karoli gloriosissimi imperatoris, ed. G. Waitz, MGH SS 13, Hannover 1881, 245ff.

Drei Bücher fränkischer Geschichte, ed. H. Reimitz/R. Corradini/K. Giesriegl: http://www.oeaw.ac.at/gema/dbfg.htm. (in Vorbereitung).

Fredegar, Chronicae, ed. B. Krusch, MGH SS rerum Merovingicarum 2, Hannover 1888, 1–194.

Genealogiae Karolorum, ed. G. Waitz, SS 13, Hannover 1881, 242–248.

Gregor von Tours, Decem libri historiarum, ed. B. Krusch/W. Levison, MGH SS rerum Merovingicarum 1, 1 (Hannover 1951).

Ionas, Vita Columbani, ed. B. Krusch, MGH SS rerum in usum scholarum [37], Hannover/Leipzig 1905.

Paulus Diaconus, Liber de episcopis Mettensibus, ed. G.H. Pertz, MGH SS 2, Hannover 1829, 260–268.

Venantius Fortunatus, Carmina, ed. F. Leo, MGH Auctores Antiqu. 4, 1, Berlin 1881.

Sekundärliteratur

Anton 2000 = H.H. Anton, Troja-Herkunft, Origo gentis und frühe Verfaßtheit der Franken in der gallisch-fränkischen Tradition des 5. bis 8. Jahrhunderts, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 108, 2000, 43–66.

Anton 2003 = H.H. Anton, Origo gentis: Die Franken, in: RGA 2. Auflage 22, Berlin/New York 2003, 189–195.

Assmann/Friese 1999 = A. Assmann/H. Friese (Hrsg.), Identitäten (Erinnerung, Geschichte, Identität 3) Frankfurt am Main 1998, ^{2}1999.

Bergmann 1965 = R. Bergmann, Die Trierer Namenliste des Dyptichon Barberini im Musée du Louvre, in: R. Schützeichel/M. Zender (Hrsg.), Namenforschung, Festschrift für Adolf Bach, Heidelberg 1965, 38–48.

Bonnet 1890 = M. Bonnet, Le latin de Grégoire de Tours, Paris 1890.

Bresslau 1921 = H. Bresslau, Geschichte der Monumenta Germaniae Historica (Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 42) Hannover 1921.

Breukelaar 1994 = A.H.B. Breukelaar, Historiography and Episcopal Authority in Sixth-Century Gaul. The Histories of Gregory of Tours Interpreted in Their Historical Context (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 57) Göttingen 1994.

Collins 1996 = R. Collins, Fredegar (Authors of the Middle Ages 13) Aldershot 1996.

Corradini 2004 = R. Corradini, Überlegungen zur sächsischen Ethnogenese anhand der Annales Fuldenses und deren sächsisch-ottonischer Rezeption, in: Pohl 2004, 211–231.

Corradini/Diesenberger/Reimitz 2003 = R. Corradini/M. Diesenberger/H. Reimitz (Hrsg.), The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources, Artefacts (The Transformation of the Roman World 12) Leiden/New York 2003.

De Jong 2001 = M. de Jong, Monastic prisoners or opting out? Political coercion and honour in the Fran-

kish kingdoms, in: M. de Jong/F. Theuws/C. van Rhijn (Hrsg.), Topographies of Power in the Early Middle Ages (The Transformation of the Roman World 6) Leiden/Boston/Köln 2001, 291–328.

Diesenberger 2003 = M. Diesenberger, Hair, sacrality and symbolic capital in the Frankish kingdoms, in: R. Corradini/M. Diesenberger/H. Reimitz (Hrsg.), The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources, Artefacts (The Transformation of the Roman World 12) Leiden/New York 2003, 173–212.

Diesenberger, 2004 = M. Diesenberger, Erinnern und vergessen. Erzbischof Arn von Salzburg und die Ursprünge des Salzburger Episkopats, in: W. Pohl 2004a, 171–189.

Diesenberger/Reimitz, 2005: M. Diesenberger/H. Reimitz, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Momente des Königtums in der merowingischen Historiographie, in: F.-R. Erkens, Das frühmittelalterliche Königtum (RGA Erg. Bd. 49) Berlin, New York 2005.

Duby 1967 = G. Duby, Remarques sur la littérature généalogique en France aux XI[e] et XII[e] siècles, in: Academie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus des séances, 1967, 123–131.

Dumville 1977 = D.N. Dumville, Kingship, genealogies and regnal lists, in: P. Sawyer/I.N. Wood (Hrsg.), Early Medieval Kingship, Leeds 1977, 72–104.

Eckhardt 1975 = K.A. Eckhardt, Exkurs IV: Merowinger im Dyptichon Barberini, in: K.A. Eckhardt, Studia Merovingica, Bibliotheca rerum historicarum, Studia 11, Aalen 1975, 262–279.

Ewig 1976 = E. Ewig, Die fränkischen Teilreiche im 7. Jh., in: E. Ewig, Spätantikes und fränkisches Gallien. 1, Zürich/München 1976, 172-230.

Ewig 1991 = E. Ewig, Die Namengebung bei den ältesten Frankenkönigen und im merowingischen Königshaus, in: Francia 18, 1, 1991, 21–69.

Ewig 1993 = E. Ewig, Die Merowinger und das Frankenreich, Stuttgart [3]1993.

Ewig 1999 = E. Ewig, Trojamythos und fränkische Frühgeschichte, in: D. Geuenich (Hrsg.), Die Franken und die Alemannen vor der Schlacht von Zülpich (RGA Erg. Bd. 19) Berlin/New York 1999, 1–30.

Ewig 2001 = E. Ewig, Zum Geschichtsbild der Franken und den Anfängen der Merowinger, in: J. Petersohn (Hrsg.), Mediaevalia Augiensia. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters (Vorträge und Forschungen 54) Stuttgart 2001, 43–58,

Foucault 1993 = M. Foucault, Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, Frankfurt am Main [2]1993.

Foucault 1999 = M. Foucault, In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–1976), aus dem Französischen von M. Ott, Frankfurt am Main 1999.

Foucault 1991 = M. Foucault, Nietzsche, die Geneaologie und die Historie, in: M. Foucuault, Von der Subversion des Wissens, Frankfurt am Main [2]1991, 69–90.

Freise 1989 = E. Freise, Genealogie, in: Lexikon des Mittelalters 4, München/Zürich 1989, col. 1216–1218.

Fuchs 1994 = E. Fuchs, Henry Thomas Buckle. Geschichtsschreibung und Positivismus in England und Deutschland, Leipzig 1994.

Fuhrmann 1996 = H. Fuhrmann, Sind eben alles Menschen gewesen. Gelehrtenleben im 19. und 20. Jahrhundert dargestellt am Beispiel der Monumenta Germaniae Historica und ihrer Mitarbeiter, München 1996.

Garver 2003 = V. Garver, Carolingian Aristocratic Women and the Transmission of Culture (Ph.Diss. Univ. of Virginia 2003)

Gauthier/Galinié 1997 = N. Gauthier/H. Galinié (Hrsg.), Grégoire de Tours et l'espace gaulois, 13e supplement à la Revue Archéologique du Centre de la France, Tours 1997.

Geary 1994: P. J. Geary, Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millennium, Princeton, New Jersey 1994.

Geary 2004: P. J. Geary, *Cum in feminas tamdiu perseverat*, in: Pohl 2004a, 37–44.

Gender & History 2000 = Gender & History 12/3, Special issue: Gendering the Middle Ages, 2000.

Genicot 1998 = L. Genicot, Les Généalogies (Typologie des sources du moyen âge occidental, Fasc. 15) Turnhout ²1998.

Goetz 1995 = H.-W. Goetz, Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich, Weimar/Wien 1995.

Goetz/Jarnut/Pohl 2003 = H.-W. Goetz/J. Jarnut/W. Pohl, Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World (The Transformation of the Roman World 13) Leiden/Boston/Köln 2003.

Goffart 1988 = W. Goffart, The Narrators of Barbarian History. Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon, Princeton 1988.

Guadet/Taranne 1836–1838 = J. Guadet/ N.R. Taranne (Hrsg.), Histoire ecclésiastique des Francs par Georges-Florent Grégoire, évêque de Tours, 4 Bde, (Paris 1836–1838).

Halsall 2002 = G. Halsall, Nero and Herod? The death of Chilperich and Gregory's writing of history, in: Mitchell/Wood 2002, 337–350.

Hardtwig 1990 = W. Hardtwig, Die Verwissenschaftlichung der Geschichtsschreibung zwischen Aufklärung und Historismus, in: W. Hardtwig, Geschichtskultur und Wissenschaft, München 1990, 58-91.

Harrison 1998 = D. Harrison, The Ages of Abesses and Queens. Gender and Political Culture in Early Medieval Europe, Lund 1998.

Heinzelmann 1994a = M. Heinzelmann, Gregor von Tours (538–594). „Zehn Bücher Geschichte:" Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert (Darmstadt 1994).

Heinzelmann 1994b = M. Heinzelmann, Grégoire de Tours „père de l'histoire des France"?, in: Y.-M. Bercé/Ph. Contamine (Hrsg.), Histoire de France, historiens de France, Paris 1994, 19–45.

Hen 2000 = Y. Hen, The Annals of Metz and the Merovingian Past, in: Y. Hen/M. Innes (Hrsg.), The Uses of the Past in the Early Middle Ages, Cambridge 2000, 175–190.

Heydemann, im Druck: Gerda Heydemann, Königin und Kamel. Brunhild in der merowingischen Historiographie, in: R. Corradini/R. Meens/C. Pössel/Ph. Shaw, Texts and Identities in the Early Middle Ages (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters) Wien, im Druck.

Hlawitschka 1965 = E. Hlawitschka, Die Vorfahren Karls des Großen, in: W. Braunfels (Hrsg.), Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben 1, Düsseldorf 1965, 51–82.

Hoffmann 1996 = H. Hoffmann, Die Edition in den Anfängen der Monumenta Germaniae Historica, in: R. Schieffer (Hrsg.), Mittelalterliche Texte: Überlieferung – Befunde – Deutungen; Kolloquium der Zentraldirektion der Monumenta Germaniae Historica, Hannover 1996, 189–232.

Jäger/Rüsen 1992 = F. Jaeger/J. Rüsen, Geschichte des Historismus, München 1992.

Jäschke 1970 = K.-U. Jäschke, Die Karolingergenealogien aus Metz und Paulus Diaconus, in: Rheinische Vierteljahresblätter 34, 1970, 190–218.

Krüger 1994 = K.-H. Krüger, Familienüberlieferungen, in: Reallexikon für Germanische Altertumskunde 2. Auflage 8, Berlin/New York 1994 183–193.

Krusch 1931 = B. Krusch, Die Unzuverlässigkeit der Geschichtsschreibung Gregors von Tours, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 45, 1931, 486–490.

Krusch 1932 = B. Krusch, Die handschriftlichen Grundlagen der Historia Francorum Gregors von Tours 1, in: Historische Vierteljahrschrift 27, 1932, 673–723.

Küttler/Rüsen/Schulin 1993 = W. Küttler/J. Rüsen/E. Schulin (Hrsg.), Geschichtsdiskurs 1: Grundlagen und Methoden der Historiographiegeschichte, Frankfurt am Main 1993.

Küttler/Rüsen/Schulin 1997a = W. Küttler/J. Rüsen/E. Schulin (Hrsg.), Geschichtsdiskurs 3: Die Epoche der Historisierung, Frankfurt am Main 1997.

Küttler/Rüsen/Schulin 1997b = W. Küttler/J. Rüsen/E. Schulin (Hrsg.), Geschichtsdiskurs 4: Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrung und Innovation, Frankfurt am Main 1997.

Le Jan 1995 = R. Le Jan, Famille et pouvoir dans le monde Franc (VIIe–Xe siècle). Essai d'anthropologie sociale, Paris 1995.

Le Jan 2001 = R. Le Jan, Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen age, Paris 2001.

Lyotard 2005 [1979]: J.F. Lyotard, Das postmoderne Wissen – ein Bericht, Wien ^{5}2005; frz: La condition postmoderne, Paris 1979.

McKitterick 1989 = R. McKitterick, The Carolingians and the Written Word, Cambridge 1989.

McKitterick 1994, R. McKitterick, The audience for Latin historiography in the early Middle Ages: text transmission and manuscript dissemination, in: A. Scharer/G. Scheibelreiter (Hrsg.), Historiographie im frühen Mittelalter, Symposion Zwettl 1993 (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 32) Wien 1994, 96–114.

McKitterick 1997 = R. McKitterick, Constructing the past in the early Middle Ages: the case of the Royal Frankish Annals, in: Transactions of the Royal Historical Society, 6th series, vol. 7, 1997, 115–129.

McKitterick 2000 = R. McKitterick, Political ideology in Carolingian historiography, in: Y. Hen /M. Innes (Hrsg.),Using the Past in the Early Middle, Cambridge 2000, 162–174.

McKitterick 2004 = R. McKitterick, History and Memory in the Early Middle Ages, Cambridge 2004.

Mitchell/Wood 2002 = K. Mitchell/I. N. Wood (Hrsg.), The World of Gregory of Tours (Cultures, Beliefs and Traditions. Medieval and Early Modern Peoples) Leiden/Boston/Köln 2002.

Murray 1998 = A.C. Murray, Post vocantur Merohingi: Fredegar, Merovech and 'Sacral Kingship', in: A.C. Murray (Hrsg.), After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History, Essays presented to Walter Goffart, Toronto/Buffalo/London 1998, 121–152.

Nelson 1978 = J.L. Nelson, Queens as Jezabels: the career of Brunhild and Balthild in Merovingian history, in: Studies in Church History, Subsidia 1, 1978, 31–77.

Nelson 1997 = J.L. Nelson, Family, gender and sexuality in the early Middle Ages, in: M. Bentley (Hrsg.), Companion to Historiography, London 1997, 722–734.

Nelson 2000 = J.L. Nelson, Gender, memory and social power, in: Gender & History 12,3, 2000, 722–734.

Oexle 1967 = O.G. Oexle, Die Karolinger und die Stadt des heiligen Arnulf, in: Frühmittelalterliche Studien 1, 1967, 250–364.

Omont 1901 = H. Omont, Inscriptions mérovingienne de l'Ivoire Barberini, in: Journal des Savants, 1901, 101–105.

Patzold 2000 = S. Patzold, Nachtrag: in: Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten, übers. R Buchner, Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 3, 9. gegenüber der 8. um einen Nachtrag erweiterte Auflage, Darmstadt 2000, 477–491.

Pohl 1994 = W. Pohl, Paulus Diaconus und die „Historia Langobardorum“: Text und Tradition, in: A. Scharer/G. Scheibelreiter (Hrsg.), Historiographie im frühen Mittelalter, Symposion Zwettl 1993 (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 32) Wien 1994, 375-405.

Pohl 1998 = W. Pohl (Hrsg.), Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity (The Transformation of the Roman World 1) Leiden/Boston/New York 1997.

Pohl 2001a = W. Pohl, Werkstätte der Erinnerung. Montecassino und die Gestaltung der langobardischen Vergangenheit (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Erg. Bd. 39) Wien 2001.

Pohl 2001b = W. Pohl, History in fragments. Montecassino's politics of memory, in: Early Medieval Europe 10/3, 2001, 343–374.

Pohl 2002 = W. Pohl, The politics of change. reflections on the transformation of the Roman world, in: W. Pohl/M. Diesenberger (Hrsg.), Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im frühen Mittelalter, (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 3) Wien 2002 275–288.

Pohl 2004a = W. Pohl (Hrsg.), Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 9) Wien 2004.

Pohl 2004b = W. Pohl, Identität und Widerspruch. Gedanken zu einer Sinngeschichte des frühen Mittelalters, in: Pohl 2004a, 23–35.

Pohl 2004c = W. Pohl, Gender and ethnicity in the early Middle Ages, in: L. Brubaker/J.M.H. Smith, Gender and the Transformation of the Roman World, Cambridge 2004, 23-43.

Pohl 2005 = W. Pohl, Aux origines d'une Europe ethnique: Identités en transformation entre antiquité et moyen âge, in: Annales: Histoire, Sciences sociales 60, 1 (2005) 183–208.

Pohl/Reimitz 1998 = W. Pohl/H.Reimitz (Hrsg.), Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300–800 (The Transformation of the Roman World 2) Leiden/Boston/New York 1998.

Reimitz 2000 = H. Reimitz, Ein karolingisches Geschichtsbuch aus Saint-Amand. Der Cvp 473, in: C. Egger/H. Weigl (Hrsg.), Text – Schrift – Codex. Quellenkundliche Arbeiten aus dem Institut für Österreichische Geschichtsforschung, Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Erg.bd. 35, Wien 2000; 34–90.

Reimitz 2002 = H. Reimitz, Anleitung zur Interpretation. Schrift und Genealogie in der Karolingerzeit, in: W. Pohl/P. Herold (Hrsg.), Vom Nutzen des Schreibens. Soziales Gedächtnis, Herrschaft und Besitz im Mittelalter (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 5) Wien 2002, 167–181.

Reimitz 2003 = H. Reimitz, Social networks and identity in Frankish historiography. New Aspects of

the textual tradition of Gregory of Tours' Historiae, in: R. Corradini/M. Diesenberger/H. Reimitz (Hrsg.), The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Ressources, Artefacts (The Transformation of the Roman World 12) Leiden/New York 2003, 229–268.

Reimitz 2004a = H. Reimitz, Der Weg zum Königtum in historiographischen Kompilationen der Karolingerzeit, in: M. Becher/J. Jarnut (Hrsg.), Der Dynastiewechsel von 751. Vorgeschichte, Legitimationsstrategien, Erinnerung, Münster 2004, 277–320.

Reimitz 2004b = H. Reimitz, Die Konkurrenz der Ursprünge in der fränkischen Historiographie, in: Pohl 2004a, 191–209.

Resl 2001: B. Resl, Was bleibt ist der Text. Passau und die Überlieferung der Vita Severini, in: W. Pohl/M. Diesenberger, Eugippius und Severin – der Autor, der Text und der Heilige (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 2) Wien 2001, 123–137.

Resl 2002: B. Resl, Ethnic history and ecclesiastical identity: the example of Passau, in: W. Pohl/ M. Diesenberger, Integration und Herrschaft. Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 3) Wien 2002, 91–103.

Rohr 1995 = C. Rohr, Hagiographie als historische Quelle: Ereignisgeschichte und Wunderberichte in der Vita Columbani des Jonas von Bobbio, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 103, 1995, 229–264.

Rosenwein 1999 = B. Rosenwein, Negotiating Space. Power, Restraint and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe, Manchester 1999.

Ruinart 1699 = T. Ruinart (Hrsg.), Sancti Georgii Florentii Gregorii, episcopi Turonensis, Opera omnia, necnon Fredegarii scholastici Epitome et chronicum, cum suis continuatoribus et aliis antiquis monumentis, ad codices manuscriptos et veteres editiones collata, emendata et aucta, atque notis et observationibus illustrata, Paris 1699.

Schieffer 1999 = R. Schieffer, Die Erschließung des Mittelalters am Beispiel der Monumenta Germaniae Historica, in : L. Gall/R. Schieffer, Quelleneditionen und kein Ende?: Symposion der Monumenta Germaniae Historica und der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 22./23. Mai 1998 (Historische Zeitschrift, Beihefte NF 28) München 1999, 1–16.

Spiegel 1997 = G. M. Spiegel, Genealogy. Form and Function in Medieval Historiography, in: G.M. Spiegel, The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiography, Baltimore/London 1997.

Stelzer 1995 = W. Stelzer, Studien zur österreichischen Historiographie im 14. Jahrhundert. I. Die Chronik des "Anonymus Leobiensis" und die Leobener Martinschronik, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 103, 1995, 369–391.

Thomas 1969 = H. Thomas, Die Namensliste des Dyptichon Barberini und der Sturz des Hausmeiers Grimoald, in: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 25, 1969, 17–63.

Timpanaro 1971 = M. Timpanaro, Die Entstehung der Lachmann'schen Methode, Hamburg [2]1971.

Tischler 2001 = M. Tischler, Einharts *Vita Karoli*. Studien zur Entstehung, Überlieferung und Rezeption (Schriften der MGH 48, 1-2) Hannover 2001.

Tremp 1988 = E. Tremp, Studien zu den Gesta Hludowici imperatoris des Trierer Chorbischofs Thegan (Schriften der MGH 32) Hannover 1988.

Ulf 2002 = Chr. Ulf, Die Diskussion über den wissenschaftlichen Zugang. Vergangenheit als Heraus-

forderung für die Praxis der Forschung über Geschlechterrollen und Ethnographie der Antike, in: Chr. Ulf/R. Rollinger, Geschechter – Frauen – Fremde Ethnien in antiker Ethnographie, Theorie und Praxis, Innsbruck 2002, 16–32.

Ulf/Rollinger 2002 = Chr. Ulf/R. Rollinger, Anstelle einer Einleitung: Grundsätzliche Überlegungen zum Projekt „Geschlechterrollen in der antiken Ethnographie", in: Chr. Ulf/R. Rollinger, Geschechter – Frauen – Fremde Ethnien in antiker Ethnographie, Theorie und Praxis, Innsbruck 2002, 15–31.

Van Houts 1999 = E. van Houts, Memory and Gender in Medieval Europe, 900–1200, Basingstoke 1999.

Van Houts 2001 = E. van Houts (Hrsg.), Medieval Memories. Men, Women and the past, Harlow 2001.

Vezin 1971 = J. Vezin, Une nouvelle lecture de la liste des noms copiée au dos de l'Ivoire Barberini, in: Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques, NS 7, 1971, 19–56.

Weigel 1989 = H. Weigel, „Nur was du nie gesehn wird ewig dauern". Carl Lachmann und die Entstehung der wissenschaftlichen Edition, Freiburg 1989.

Wolfram 1990 = H. Wolfram, Das Reich und die Germanen. Zwischen Antike und Mittelalter, Berlin 1990.

Wolfram 2004 = H. Wolfram, Auf der Suche nach den Ursprüngen, in: Pohl 2004a, 11-21.

Wood 1994a = I.N. Wood, The Merovingian Kingdoms, 482–751, London 1994.

Wood 1994b = I.N. Wood, Gregory of Tours, Bangor 1994.

Wood 1994c = I.N. Wood, Fredegar's Fables, in: Historiographie im frühen Mittelalter, ed. Anton Scharer/Georg Scheibelreiter (Veröffentlichung des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 32) Wien/München 1994, 359–366.

Wood 1997 = I.N. Wood, Report: the European Science Foundation's programme on the Transformation of the Roman World and the emergence of Early Medieval Europe, in: Early Medieval Europe 6, 1997, 217-227.

Wood 1998 = I.N. Wood, Jonas, the Merovingians and pope Honorius: *Diplomata* and the *Vita Columbani*, in: A.C. Murray (Hrsg.), After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History, Essays presented to Walter Goffart, Toronto/Buffalo/ London 1998, 99–120.

Wood 2002 = I.N. Wood, The individuality of Gregory of Tours, in: Mitchell/ Wood 2002, 29–46.

Wood 2003 = I. N. Wood, Deconstructing the Merovingian family, in: Corradini/ Diesenberger/Reimitz 2003, 149–171.

Wood 2004 = I.N. Wood, Gender and Genealogy: the case of the Pippinids, in: J.M.H. Smith/ L. Brubaker (Hrsg.), Gender and the Transformation of the Roman World, Cambridge 2004, 234–256.

Walter Pohl

Geschlechterrollen und Frauenbilder bei Paulus Diaconus

Paulus Diaconus stammte aus Cividale und machte als Gelehrter und Erzieher Karriere an verschiedenen Höfen: am langobardischen Königshof in Pavia unter den Königen Ratchis (744–49) und Desiderius (756–774) sowie im Benevent des Dux und Princeps Arichis II. und seiner Gemahlin Adelperga; einige Jahre lang hielt er sich auch im Umkreis Karls des Großen im Frankenreich auf. Seinen letzten Lebensabschnitt verbrachte er als Mönch in Montecassino. Er verfasste Gedichte, Homiliensammlungen, Überarbeitungen der Grammatiken der Festus und des Donatus, eine Vita Papst Gregors des Großen, eine Bischofsgeschichte von Metz und eine auf Eutrop basierende Römische Geschichte. Sein Hauptwerk war die *Historia Langobardorum*, die zwischen 784 und 796 entstand und von den mythischen Ursprüngen der Langobarden bis zum Tod König Liutprands 744 reicht. Viele Informationen zur Geschichte der Langobarden sind nur hier überliefert. Dieses Werk dient auch als Grundlage der folgenden Ausführungen.[1]

Die Wertung der Langobardengeschichte in der modernen Forschung ist überraschend uneinheitlich.[2] Sie wurde als bloße Kompilation recht zufällig aneinandergereihter Quellen ebenso wie als subtil aufgebautes und vielschichtiges literarisches Werk betrachtet. Die Position des Autors wurde ganz unterschiedlich beschrieben, als langobardischer Patriot, germanischer Nationalist, Anhänger der Karolingerherrschaft, Griechenfreund oder überzeugter Kirchenmann. Doch „der außergewöhnliche Erfolg des Werkes liegt gerade an seiner Ambivalenz. Einerseits konnte es den Bewohnern des alten Langobardenreiches nach dessen Untergang helfen, ihre Identität zu bewahren; dabei ließ es sich ebenso gut als langobardische wie (in Fortführung der Historia Romana) als italische Geschichte verstehen. Andererseits hatte es sich von der Selbstdarstellung des langobardischen Königtums gelöst und verhehlte nicht die Widersprüche, die schließlich zu dessen Untergang geführt hatten."[3] Richtiges und falsches Handeln ist aus der Sicht des Paulus nicht von der Zugehörigkeit zu irgendeiner ethnischen oder sozialen Gruppe bestimmt, sondern wird an moralischen Maßstäben gemessen. Auch Frauen können, trotz aller Geschlechterstereotypen, positiv, negativ und ambivalent gezeichnet sein.

1 Zu Paulus Diaconus Pohl 1994, mit Überblick über die bisherige Diskussion; Pohl 2000; Pohl 2003b; Chiesa 2000; Paolo Diacono 2001.

2 Siehe u. a. auch Goffart 1988, 329–430; Capo 1993; McKitterick 1999.

3 Pohl 1994, 404 f.

Wie ist eine Annäherung an das Werk des Paulus aus einer geschlechtergeschichtlichen Perspektive möglich?[4] Ein traditioneller Ansatz wäre es, sich mit den markanten Frauenfiguren in seinem Werk zu befassen. Die meisten Königinnen, und umso mehr die Frauen niedrigeren Ranges, bleiben in seiner Erzählung blass, bis auf wenige Ausnahmen.[5] Besonderen Raum nimmt die Königin Theodelinda ein, die um 600 jahrzehntelang als Gemahlin der beiden Könige Authari und Agilulf und danach als Vormund ihres Sohnes die langobardische Politik bestimmte und im Kontakt mit Papst Gregor dem Großen stand.[6] Sie beeinflusste das Werk des Paulus auch dadurch, dass ihr kirchenpolitischer Vertrauter Secundus von Trient auf ihre Anregung hin eine *Historiola* der Langobarden verfasste, die verloren ist, aber auf weite Strecken von Paulus benützt wurde. Es ist kein Wunder, dass Theodelinda in der *Historia Langobardorum* sehr positiv gezeichnet ist. Andere Frauenfiguren sind wesentlich weniger freundlich charakterisiert, darunter Rosamunde, die Gemahlin Alboins und Tochter des von ihm erschlagenen Gepidenkönigs. Eine berühmte Legende erzählt, wie Alboin der Frau aus der Schädelschale des gefallenen Vaters zu trinken gibt. Daraufhin lässt sie ihn ermorden, nachdem sie inkognito denjenigen verführt und dadurch erpressbar gemacht hat, der die Tat begehen soll. Nach gelungener Flucht gemeinsam mit dem Mörder nach Ravenna will sie ihn vergiften, doch zwingt er sie, ebenfalls aus dem Giftbecher zu trinken.[7] Besonders negativ ist die Darstellung der Herzogin Romilda, die nach dem Tod ihres Mannes während der Belagerung von Cividale durch die Awaren deren Khagan sah und von Begierde erfasst wurde: *cum eum cerneret iuvenili aetate florentem, meretrix nefaria concupivit*, und ihm die Stadt auslieferte. Aber statt dass der Khagan sie wie erhofft zur Frau nahm, ließ er sie pfählen, mit dem höhnischen Ausruf: „Das ist der Mann, dessen du würdig bist." Romildas Töchter hingegen bewahrten inmitten lüsterner Awaren ihre Unschuld, indem sie sich mit fauligem Hühnerfleisch einrieben.[8]

Als starke Frauenbilder finden sich diese Gestalten in modernen Geschichtswerken wieder, oft ganz der plakativen Stilisierung des Paulus folgend. Die moralische Matrix seines Urteils ist in vielem wenig überraschend. Dass weibliche Wollust gemeinschaftsbedrohend wirkt und dass die Gattenmörderin bei allem Verständnis für ihre Motive ein ebenso

---

4 Zu Problemen der Geschlechtergeschichte im Frühmittelalter siehe u. a. Nelson 1978; Nelson 1990; Goetz 1995; Nelson 1996; Cooper 1996; James 1997; Stafford 1998; Balzaretti 1998; van Houts 1999; Smith 2001; Skinner 2001; Le Jan 2001; Pancer 2001; Bitel 2002; für benachbarte Epochen Duby/Perrot 1993; Rollinger 1999; Stafford 2001; Wiesner-Hanks 2001.

5 „Lombard Queens – with the few exceptions of Theodelinda, Gundeperga and Ansa – are notoriously colourless figures in the narrative sources." Balzaretti 2005, 378. Vgl. auch Nelson 1998 zu den Töchtern des letzten Langobardenkönigs Desiderius, die im Werk des Paulus nicht mehr vorkommen.

6 Balzaretti 1999.

7 Paulus Diaconus, Historia Langobardorum (HL), Hg. Waitz, II, 28–29; Gschwantler 1976.

8 HL IV, 37.

schreckliches Ende nehmen muss, entspricht den Erwartungen. Nur manchmal entstehen im Geschlechterdiskurs des Paulus überraschende Spielräume für weibliche Autonomie. Königin Theodelinde darf nach dem Tod ihres ersten Mannes Authari seinen Nachfolger als Gemahl und König frei wählen. Während in einer ähnlichen Situation Romilda eine verhängnisvolle Wahl trifft, entscheidet Theodelinda im *consilium cum prudentibus*. Die weise Entscheidung für Agilulf öffnet den Raum für eine geradezu erotische Szene; Agilulf wird herbeigeholt und küsst der Königin die Hand, worauf sie ihm errötend mitteilt, er müsse sie stattdessen auf den Mund küssen. So erfährt er, dass er als neuer König ausgewählt wurde.[9] Ähnliches berichtet dann Fredegar über Theodelindas Tochter Gundeperga, eine textuelle Dublette, die doch einiges über den Erfolg dieser romantischen Geschichte aussagt.[10] Von Königin Gundeperga berichtet Fredegar auch gleich zweimal ausführlich, dass ihre beiden Männer sie einsperrten, weil sie an ihrer ehelichen Treue zweifelten, und sie nur auf Intervention eines fränkischen Gesandten wieder freikam; bei Paulus fehlt diese Geschichte.[11] Eine Analyse der narrativen Strategien und der ihnen zugrunde gelegten Rollenmuster könnte bei all diesen Textstellen sicherlich in tiefere Schichten vordringen.

Ein anderer Ansatz geht nicht so sehr von den wenigen plastisch hervortretenden Frauengestalten aus, sondern versucht das Typische zu erfassen und zu quantifizieren. Das hat der schwedische Mediävist Dick Harrison in einem fast unbemerkt gebliebenen Buch über Frauen im Werk des Paulus und Gregors von Tours versucht.[12] Seine statistische Analyse hat ergeben, dass von allen genannten Personen bei beiden Autoren nur etwa ein Sechstel Frauen sind und von ihnen wiederum nur eine Minderheit positiv gezeichnet ist. Um zu belegen, dass in der frühmittelalterlichen Geschichtsschreibung viel mehr Männer vorkommen als Frauen und von den Frauen oft wenig Gutes berichtet wird, hätte es vermutlich keiner Monographie bedurft. Doch verdient das Ergebnis immerhin festgehalten zu werden.

Eine große Rolle spielen Frauen in der langobardischen Namen- und Wandersage, die Paulus teilweise fast wörtlich aus der im 7. Jahrhundert niedergeschriebenen *Origo gentis Langobardorum* übernahm, aber durch ausführliche Zutaten ergänzte.[13] Hier finden sich, weit über Paulus als Autor hinausweisend, Spuren einer sozialen Erinnerung, in der ethnische ebenso wie Geschlechteridentitäten verhandelt wurden.[14] Der Kern der Namensage bietet frauen- wie geschlechtergeschichtlichen Ansätzen reiches symbolisches Material. Die Vandalen unter Ambri und Assi fordern Tribut und bitten, als die Winniler (die späteren

9 HL III, 35.
10 Fredegar IV, 70, Hg. Kusternig. Vgl. auch Schneider 1972, 39 f.
11 Fredegar IV, 51; IV, 71.
12 Harrison 1998.
13 HL I, 1–18; Origo gentis Langobardorum, Hg. Waitz, c. 1; Bracciotti 1998; Pohl 2001, 117–22; Pohl 2003a.
14 Siehe Pohl 2005.

Langobarden) diesen verweigern, Wodan um den Sieg. Daraufhin wendet sich die weise langobardische Anführerin Gambara an Frea, die Gemahlin Wodans, die den Rat gibt, die Frauen der Winniler sollten sich bei Sonnenaufgang gemeinsam mit den Männern auf dem Schlachtfeld aufstellen und die Haare wie Bärte vor dem Gesicht zusammenbinden. Als der Tag anbricht, dreht Frea Wodans Bett, sodass er nach Osten blickt. Dort sieht er die Winniler stehen und fragt: „*Qui sunt isti longibarbae?*" Frea antwortet: „*Sicut dedisti nomen, da illis et victoriam.*" So kommen die Langobarden zu ihrem Namen und zum Sieg über die Vandalen. Schließlich erheben sie Agelmund, den Enkel Gambaras, zu ihrem König. Aus der Geschichte ist ein Kultwechsel von einem vanischen Fruchtbarkeitskult zur kriegerischen Wodanverehrung oder überhaupt der Übergang von einem vorzeitlichen Matriarchat zu Patriarchat und Königsherrschaft abgeleitet worden.[15] Paulus fügt eine weitere Legende vom zweiten König Lamissio hinzu, den die Mutter, eine *meretrix*, im Sumpf ausgesetzt hatte, wo ihn König Agelmund fand und ihn zu sich nahm. Als später die Amazonen einen Flussübergang sperrten, überwand Lamissio ihre Anführerin im Zweikampf im Wasser.[16]

Die Interpretation dieses vielschichtigen Textes ist freilich schwieriger als es im Überschwang der älteren Germanenforschung schien. Heute können wir nicht mehr davon ausgehen, dass es sich um „die" langobardische Tradition handelt, die einen direkten Zugriff auf archaische Lebenswelten und Rollenbilder eröffnet, sondern um eine spezifische Fassung, die Motive aus verschiedenen Zeiten kombiniert. Auffällig ist jedenfalls die starke Rolle der Frauen und die zentrale Motivkette von ihrer Überwindung. Immerhin beginnt die langobardische Herkunftssage nicht mit einem König oder eponymen Heros, Spitzenahn ist die „weise Frau" Gambara als Mutter der ersten beiden Principes Ibor und Aio und Großmutter des ersten Königs Agelmund. Nach der *Origo gentis Langobardorum* regierte Gambara gemeinsam mit den Söhnen, *principatum tenebat*, während sie Paulus nur mehr als *ducum mater* und weise Ratgeberin nennt.[17] Das Hilfegesuch Gambaras bei Frea erweist sich als wirkungsmächtiger als die vandalische Bitte an Wodan, die als Männer verkleideten Frauen auf dem Schlachtfeld sind die eigentlichen Langbärte. Freilich leitet der Sieg eine Zeit rein männlicher Herrschaft ein. Auch die Lamissio-Sage thematisiert die Überwindung weiblichen Einflusses: Der von der Mutter ausgesetzte Lamissio wird von Agelmund gefunden und aufgezogen; beim Kampf im Wasser überwindet er die stärkste der Amazonen und erzwingt so für seine Langobarden den Durchzug.

Genügt das so archaisch erscheinende Motiv weiblicher Macht als Beleg für das hohe Alter des Mythos, kann er gar eine Erinnerung an die Überwindung eines ursprünglichen

---

15 Malone 1926; Hauck 1955; Hauck 1964; Fröhlich 1976; R. Wenskus 1977.

16 HL I, 15.

17 HL I, 3.

Matriarchats gewesen sein? Die erst bei Paulus wiedergegebene Lamissio-Legende enthält so gut wie keine „vorethnographischen" Daten, also etwa Namen oder andere nicht aus der klassischen Ethnographie ableitbare Informationen, bietet hingegen das Moses-Motiv von der Auffindung des Kindes im Teich und „klassische" Amazonenbilder, stammt also kaum noch aus der Wanderzeit.[18] Die fortgesetzte Bedeutung und Beliebtheit des Amazonen-Motivs in der nachantiken Kultur legt nahe, dass die Männlichkeit der Macht immer wieder nach symbolischer Begründung verlangte.[19] Vielschichtiger ist die Namensage, deren Interesse für Wodan, Frea, Auseinandersetzungen mit Vandalen und anderes wohl vor die Ankunft der Langobarden in Italien zurückgeht. Doch muss auch hier vor allem die Frage nach dem Kontext der Niederschrift im 7. Jahrhundert, und dann nochmals durch Paulus, gestellt werden.

Dabei lässt sich wahrscheinlich machen, dass bei der schriftlichen Fixierung dieser Mythen Königinnen als Auftraggeberinnen eine Schlüsselrolle spielten. Es war die Zeit, als Theodelinda und ihre Tochter Gundeperga (ebenfalls als Gattin zweier nicht aus königlichen Familien stammender Könige) dynastische Legitimität verkörperten, weil sie mütterlicherseits aus einer alten langobardischen Dynastie stammten; gleichzeitig galten sie aber wegen ihrer bayerischen Herkunft als Ausländerinnen, als *francigenae*. Ob die Herkunftssage bereits in der von Theodelinda in Auftrag gegebenen Langobardengeschichte des Secundus vorkam, ist zweifelhaft, diese belegt aber das Interesse der Königin an der langobardischen Vergangenheit ebenso wie die Wandmalereien über die Taten der Langobarden, die sie in ihrem Palast in Monza anbringen ließ.[20] Wenig später ist die langobardische Herkunftssage in der nach 659 zusammengestellten Fredegar-Chronik überliefert.[21] Es liegt nahe, anzunehmen, dass sie aus dem Kreis der Königin Gundeperga ins Frankenreich gelangte, über die Fredegar auch sonst ausführlich berichtet.[22]

Im Königskatalog der *Origo gentis Langobardorum* werden in der Regel die Gemahlinnen ebenso wie die Könige, Söhne wie Töchter genannt und einer Mutter zugeordnet, ganz zum Unterschied von der Königsliste im Mitte des 7. Jahrhunderts erlassenen Edikt König Rotharis.[23] Der Vergleich dieser zwei innerhalb weniger Jahrzehnte niedergeschriebenen Königslisten zeigt den Spielraum genealogischer Herrschaftslegitimierung: Rothari ergänzt einen rein männlichen Königskatalog durch die Aufzählung seiner eigenen zehn Vorväter,

18 Pohl 2003a. Methodisch zum Umgang mit „vorethnographischen Daten" Wolfram 2003.

19 Pohl 2004; Malone 1926 hatte in der Lamissio-Sage noch den ältesten Teil des Mythos gesehen. Zu den Amazonen siehe auch Blok 1995; U. Wenskus 1999; Geary 2005

20 HL IV, 22, IV, 27. Siehe auch Pohl 1998, 43 f.

21 Fredegar III, 65.

22 Fredegar IV, 5; IV, 70–71.

23 Edictus Rothari, ed. Beyerle, Leges Langobardorum, Prolog.

während die Liste der Origo die weibliche Linie der bayerischen Dynastie nachvollziehbar macht (siehe den Beitrag von Helmut Reimitz in diesem Band).

Auch bei Paulus ist eine Frau als Auftraggeberin nachweisbar. Er schrieb seine *Historia Romana*, deren Widmungsschreiben erhalten ist, für die Fürstin Adelperga, die Tochter des Königs Desiderius, deren Erzieher er gewesen war.[24] Für die Langobardengeschichte ist kein Auftrag belegt, doch mag die Verbindung zu Adelperga immer noch interessenleitend gewesen sein.[25] Wir bekommen hier also deutliche Spuren einer weiblichen Kontrolle über bestimmte Stränge der kulturellen Erinnerung zu fassen, ähnlich wie es Elisabeth van Houts für das Hochmittelalter jüngst postuliert hat.[26] Weibliche Erinnerungskultur wird sowohl von der textuellen als auch von der kontextuellen Seite her sichtbar, auch wenn sie letztlich im Werk des Diakons Paulus aufgehoben und überliefert ist.

Auf der anderen Seite zeigt Paulus, gerade wo es um das weibliche Element der Herkunftssage geht, mehrmals deutlich seine Skepsis gegenüber den Geschichten, die er erzählt. Die Namensage tut er gleich zweimal als lachhaft und *ridicula fabula* ab; dennoch gibt er sie fast wörtlich wieder.[27] Die Geschichte vom Amazonenkampf stellt er infrage, da nach allen alten Geschichtsbüchern die Amazonen längst zuvor verschwunden sein müssten.[28] Doch führt er auch die Meinung eines Zeitgenossen an, dass es *gentem harum feminarum* im innersten Germanien immer noch geben solle. Das verweist nicht nur auf die charakteristische Mehrstimmigkeit im Text des Paulus. Bei spätantiken und frühmittelalterlichen Autoren, etwa bei Prokop und Jordanes, ist ein solcher Meinungsstreit über den Verbleib der Amazonen häufig.[29] Barbarische Frauen als Kämpferinnen, wie sie den Römern immer wieder auffielen, wurden meist mit dem Amazonenstereotyp erklärt; das führte aber zugleich in chronologische Schwierigkeiten und passte nicht ins Bild von den Amazonen als eigenem Volk. Die Amazonen durchkreuzen sowohl die Geschlechterrollen als auch die Muster ethnischer Identität und erlauben dadurch einen außergewöhnlichen Blick auf die Strategien und Widersprüche spätantiker Identitätsbildung. In vielen Herkunftssagen, von den Haliurunnen des Jordanes bis zu den Amazonen bei Cosmas von Prag, muss die Herausforderung weiblicher Gewalt überwunden werden, bevor ein Gleichklang von ethnischer Identität und männlicher Herrschaft erreicht werden kann.[30] Paulus Diaconus, bei all seiner Distanz zu diesem Stoff, bietet eine der ausführlichsten Erzählungen von diesem

24 Paulus Diaconus, Historia Romana, Hg. Droysen, Dedicatio. Vgl. Goffart 1988.
25 Krüger 1981. Anders allerdings McKitterick 1999. Siehe zusammenfassend Pohl 1994; Pohl 2003b.
26 Van Houts 1999.
27 HL I, 8.
28 HL I, 15.
29 Pohl 2004.
30 Grundlegend: Geary 2004 und Geary 2005. Siehe auch Wolfram 2003.

Konflikt und lässt die Spannungen noch spürbar werden, die hinter der narrativen Bewältigung liegen. Immerhin war bei den Langobarden der Volksname von einem sekundären männlichen Geschlechtsmerkmal, den langen Bärten, abgeleitet; weibliche langobardische Identität musste mit geradezu paradoxen Legenden (die bärtigen Frauen auf dem Schlachtfeld) entworfen werden.[31]

Hier konnten nur einige Annäherungen zu den Geschlechterrollen und Frauenbildern bei Paulus Diaconus geboten werden. Vieles bleibt zu tun. Noch kaum untersucht sind, über einen frauengeschichtlichen Ansatz hinausgehend, die Männerrollen in seinem Werk. Doch das wichtigste methodische Instrument, das uns zur Verfügung steht, ist die Suche nach Paradoxa, Widersprüchen und Überschreitungen. Dass frühmittelalterliche Schriftsteller männliche Dominanz als Regelfall betrachten und weibliches Verhalten in ein enges Raster von Rollenerwartungen einordnen, ist ein Allgemeinplatz. Interessant werden unsere Quellen dort, wo sie solchen Erwartungen nicht entsprechen, wo die Rollenbilder einen Moment zu entgleiten drohen oder wo Deutungen in Widerstreit geraten. Solche Spuren von Rollenkonflikten und Identitätskrisen verraten sozusagen etwas über „gender trouble" im Frühmittelalter.[32] Der Umgang mit widerständigen Frauenbildern ist bei Paulus am deutlichsten in den Passagen aus der langobardischen Herkunftssage. Seine Schwierigkeiten mit diesem Stoff machen deutlich, dass die Geschlechterrollen im Frühmittelalter nicht einfach vorgeformte Kategorien jedes Denkens waren, sondern in mancher Hinsicht die Kontrolle darüber immer wieder neu errungen und gesichert werden musste.

LITERATURVERZEICHNIS

Quellen

Fredegar, Chronicarum libri IV cum continuationibus, Hg. A. Kusternig, Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters (Freiherr vom Stein-Ausgabe) 4a, ^{2}1994, 3–271.

Leges Langobardorum, Hg. F. Beyerle, Die Gesetze der Langobarden, Germanenrechte, NF 9, 1962.

Origo gentis Langobardorum, Hg. G. Waitz, MGH SS rerum Langobardicarum, 1878, Nachdr. 1988, 1–6.

Paulus Diaconus, Historia Langobardorum, Hg. G. Waitz, MGH SS rerum Langobardicarum, 1878, 12–187 (HL).

Paulus Diaconus, Historia Romana, Hg.. H. Droysen, MGH SS rerum Germanicarum, 1879.

Sekundärliteratur

Balzaretti 1998 = R. Balzaretti, "These are things that men do, not women": the social regulation of fe-

31 Zur den Konstruktionen der langobardischen Identität: Pohl 2005.

32 Vgl. Butler 1990.

male violence in Lombard Italy, in: G. Halsall (Hg.), Violence and Society in the Early Medieval West, Woodbridge 1998, 175–92.

Balzaretti 1999 = R. Balzaretti, Theodelinda, most glorious queen: gender and power in Lombard Italy, in: Medieval History Journal 2,2 (1999) 183–207.

Balzaretti 2005 = R. Balzaretti, Masculine authority and state identity in Liutprandic Italy, in: W. Pohl/ P. Erhart (Hg.), Die Langobarden – Herrschaft und Identität, Wien 2005, 361–362.

Bitel 2002 = L. Bitel, Women in Early Medieval Europe 400–1100, Cambridge 2002.

Blok 1995 = J.H. Blok, The Early Amazons, Leiden etc. 1995.

Bracciotti 1998 = A. Bracciotti, Origo gentis Langobardorum. Introduzione, testo critico, commento (Biblioteca di cultura Romano barbarica 2) Roma 1998.

Butler 1990 = J. Butler, Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity, London/New York 1990.

Capo 1991 = L. Capo, Paolo Diacono e il problema della cultura dell'Italia Longobarda, in: S. Gasparri/P. Cammarosano (Hg.), Langobardia, Udine 1991, 169–234.

Chiesa 2000 = P. Chiesa (hg.), Paolo Diacono – uno scrittore fra tradizione longobarda e rinnovamento carolingio, Udine 2000.

Cooper 1996 = K. Cooper, The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity, Cambridge, Mass./London 1996.

Duby 1993 = G. Duby/M.Perrot (Hg.), Geschichte der Frauen. 2: Mittelalter, Hg. C. Klapisch-Zuber, Frankfurt/New York 1993.

Fröhlich 1976 = H. Fröhlich, Zur Herkunft der Langobarden, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 55–56, 1976, 1–21.

Geary 2004 = P.J. Geary, Cur in feminas tamdiu perseverat?, in: W.Pohl (Hrsg.), Die Suche nach den Ursprüngen – von der Bedeutung des frühen Mittelalters, Wien 2004, 37–44.

Geary 2005 = P.J. Geary, Women at the Beginning. Four Essays on Medieval Imagination. Laurence Stone Lecture, Princeton 2005.

Goetz 1995 = H.W. Goetz, Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich, Weimar/Wien 1995.

Goffart 1988 = W. Goffart, The Narrators of Barbarian History: Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon, Princeton 1988.

Gschwantler 1976 = O. Gschwantler, Die Heldensage von Alboin und Rosimund, in: H. Birkhan (Hg.), Festgabe für Otto Höfler zum 75. Geburtstag, Wien/Stuttgart1976, 214–47.

Harrison 1998 = D. Harrison, The Age of Abbesses and Queens. Gender and Political Culture in Early Medieval Europe, Lund 1998.

Hauck 1995 = K. Hauck, Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien, Saeculum 6 (1955) 186–223.

Hauck 1964 = K. Hauck, Carmina antiqua. Abstammungsglaube und Stammesbewußtsein, in: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte 27 (1964) 1–33.

Van Houts 1999 = E. van Houts, Memory and Gender in Medieval Europe, 900–1200, Toronto/Buffalo 1999.

James 1997 = L. James (Hg.), Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium, London/New York, 1997.

Krüger 1981 = K.H. Krüger, Zur „beneventanischen" Konzeption der Langobardengeschichte des Paulus Diaconus, in: Frühmittelalterliche Studien 15 (1981) 18–35.

Le Jan 2001 = R. Le Jan, Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age, Paris 2001.

Malone 1926 = K. Malone, Agelmund and Lamicho, American Journal of Philology 47 (1926) 319–346.

McKitterick 1999 = R. McKitterick, Paul the Deacon and the Franks, in: Early Medieval Europe 8 (1999) 319–399.

Nelson 1978 = J.L. Nelson, Queens as Jezebels, in: D. Baker (Hg.), Medieval Women (Oxford 1978) 31–77.

Nelson 1990 = J. L. Nelson, Perceptions du pouvoir chez les historiennes du Haut Moyen Age, in: M. Rouche (Hg.), Les femmes au Moyen Age, Paris 1990, 77–85.

Nelson 1996 = J.L. Nelson, Women at the court of Charlemagne: a case of monstrous regiment?, in Dies., The Frankish World 750–900, London/Rio Grande 1996, 223–42.

Nelson 1998 = J.L. Nelson, Making a difference in eighth-century politics : the daughters of Desiderius, in: A.C. Murray (Hg.), After Rome's Fall. Narrators and Sources of Early Medieval History. Essays presented to Walter Goffart, Toronto 1998, 171–90.

Pancer 2001 = N. Pancer, Sans peur et sans vergogne. De l'honneur et des femmes aux premiers temps mérovingiens, Paris 2001.

Paolo Diacono 2001 = Paolo Diacono e il Friuli altomedievale (Secc. VI–X) (Atti del XIV Congresso internazionale di studi sull' Alto Medioevo) Spoleto 2001.

Pohl 1994 = W. Pohl, Paulus Diaconus und die „Historia Langobardorum": Text und Tradition, in: A. Scharer/G. Scheibelreiter (Hg.), Historiographie im frühen Mittelalter (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 32) Wien 1994, 375–405.

Pohl 1998 = W. Pohl, Telling the difference – Signs of ethnic identity, in: W. Pohl/H. Reimitz (Hg.), Strategies of Distinction, Leiden/New York/Köln 1998, 17–69.

Pohl 2000 = W. Pohl, Paolo Diacono e la costruzione dell'identità longobarda, in: Chiesa 2000, 413–26.

Pohl 2001 = W. Pohl, Werkstätte der Erinnerung. Montecassino und die langobardische Vergangenheit (Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Erg. Bd. 39) Wien 2001.

Pohl 2003a = W. Pohl, Origo gentis (Langobarden), in: RGA 2. Aufl. Bd. 22 (2003) 183–88.

Pohl 2003b = W. Pohl, Paulus Diaconus, in: RGA 2. Aufl. Bd. 22 (2003) 527–532.

Pohl 2004 = W. Pohl, Gender and ethnicity in the early middle ages, in: L. Brubaker/J. Smith (Hg.), Gender in the Early Medieval World: East and West, 300–900, Cambridge 2004, 23–43.

Pohl 2005 = Geschichte und Identität im Langobardenreich, in: W. Pohl/ P. Erhart (Hg.), Die Langobarden – Herrschaft und Identität, Wien 2005, 555–566.

Rollinger 1999 = R. Rollinger/ Ch. Ulf (Hg.), Geschlechterrollen und Frauenbild in der Perspektive antiker Autoren, Innsbruck/Wien/München 1999.

Schneider 1972 = R. Schneider, Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter, Stuttgart 1972.

Skinner 2001 = P. Skinner, Women in Medieval Italian Society 500–1200, Harlow 2001.

Smith 2001 = J.M.H. Smith, Did women have a transformation of the Roman world?, in: P. Stafford/ A.B. Mulder-Bakker (Hg.), Gendering the Middle Ages, Oxford/Malden, Mass. 2001, 22–41.

Stafford 1998 = P. Stafford, Queens, Concubines and Dowagers, London/Washington D.C. ²1998.

Stafford 2001 = P. Stafford/ A.B. Mulder-Bakker (Hg.), Gendering the Middle Ages, Oxford/Malden, Mass. 2001.

R. Wenskus 1977 = R. Wenskus, Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes, Köln/Wien ²1977.

O. Wenskus 1999 = O. Wenskus, Amazonen zwischen Mythos und Ethnographie, in: S. Klettenhammer/ E. Pöder (hg.), Das Geschlecht, das sich (un)eins ist?, Innsbruck/Wien/München 1999, 63–72.

Wiesner-Hanks 2001 = M.E. Wiesner-Hanks, Gender in History, Oxford/Malden, Mass. 2001.

Wolfram 2003 = H. Wolfram, Origo gentis (Allgemeines. Goten), in: RGA 2. Aufl. Bd. 22 (2003) 174–183.

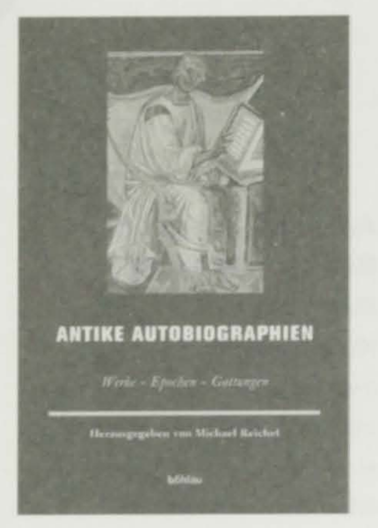
Register

PERSONEN UND ETHNIEN

ORTE

SACHEN





Michael Reichel (Hg.)

Antike Autobiographien

Werke – Epochen – Gattungen

(Europäische Geschichtsdarstellungen, Band 5)

2005. VIII, 277 S. Gb.

€ 34,90/SFr 60,40

ISBN 3-412-10505-8



Die Entdeckung der Individualität im frühen Griechenland prägt die gesamte europäische Geistesgeschichte. Sie äußert sich nicht zuletzt in verschiedenen Formen der literarischen Selbstdarstellung. Aussagen über die eigene Person begegnen uns in poetischen Texten seit dem 7. Jh. v. Chr., wie in den *Werken und Tagen* des Hesiod. Seit dem 4. Jh. v. Chr. treten eigenständige Texte autobiographischen Inhalts mit zunehmender Häufigkeit auf, wobei sich die Autoren bereits etablierter literarischer Gattungen bedienen: Xenophon verfasst seine Anabasis in Form einer historischen Monographie, Isokrates gibt dem Rechenschaftsbericht über sein Leben in der *Antidosis* die Form einer Gerichtsrede, Platon wiederum bedient sich der Briefform, um über sein Leben zu schreiben. Mit den *Confessiones* des lateinischen Kirchenvaters Augustinus ist im 4. Jh. n. Chr. der unbestrittene Höhepunkt der antiken Autobiographie erreicht.

Der Band führt ein in die Gattungstheorie und Literaturpsychologie autobiographischen Schreibens und stellt Einzelinterpretationen zu zentralen autobiographischen Werken der griechischen und lateinischen Literatur vor.

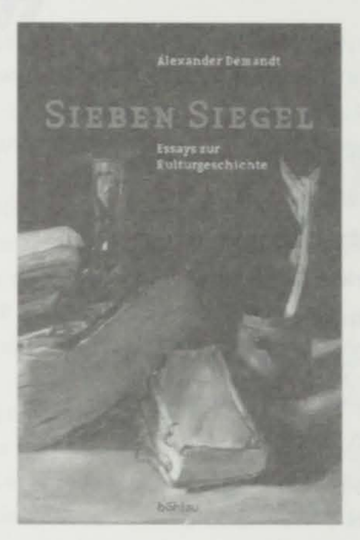
Ursulaplatz 1, D-50668 Köln, Telefon (0221) 91390-0, Fax 91390-11

10505050331



Böhlau

Köln Weimar



Alexander Demandt
Sieben Siegel
Essays zur
Kulturgeschichte
(Historica Minora, Band 3)
2005. VIII, 337 S. Gb. mit SU.
€ 34,90/SFr 60,40
ISBN 3-412-20305-X

Wie das Wort Kultur, so stammen auch viele ihrer Erscheinungen aus der Antike oder finden dort eine Entsprechung. Griechisches und Römisches lebte bei den Kelten, den romanischen und germanischen Völkern weiter. Kulturgeschichte will vergangenes Leben anschaulich machen, gegenwärtiges historisch erklären. Während Historiker sich überwiegend mit den politischen, ökonomischen und sozialen Verhältnissen, also mit den Rahmenbedingungen menschlichen Daseins befassen, geht es hier einerseits um konkrete Aspekte desselben und andererseits um Grundfragen des Zusammenlebens.
Zur Sprache kommen Feste und Spiele, Arbeit und Kunst, Träume und Bäume, Eigenes und Fremdes im Bildungswesen. Zwar können immer nur Ausschnitte gezeigt werden, doch werfen sie, sofern sie gut gewählt sind, auch Licht auf den Lebensstil ihrer Zeit. Zugleich wird erkennbar, wie dominante Kulturphänomene durch Traditionen geprägt sind, in denen Beharrung und Wandel miteinander ringen. Das zeigt sich zumal an Erscheinungen der Gegenwart, deren Geschichte für den quellenkundigen Kulturhistoriker kein Buch mit Sieben Siegeln darstellt.

Ursulaplatz 1, D-50668 Köln, Telefon (0221) 91390-0, Fax 91390-11

203050050720

FWF-BIBLIOTHEK
Inventar Nr.: D3686/I
Standort:

Robert Rollinger,
geb. 1964; Professor am Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

Christoph Ulf,
geb. 1949; Professor am Institut für Alte Geschichte und Altorientalistik der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.

Frauenbilder, Geschlechterverhältnisse und deren Realität in den Texten von der Krise des Imperium Romanum im 3. Jh. n. Chr. bis ins frühe Mittelalter des 8. Jh. n. Chr. sind das Thema der 16 Beiträge in diesem Band. Sie beschäftigen sich somit mit dem Zeitraum der *Transformation of the Roman World*, in dem sich wesentliche Veränderungen in den germanischen Nachfolgestaaten des Imperiums im Westen, in Byzanz und in der entstehenden islamischen Welt vollzogen haben. In den einzelnen Beiträgen werden vor dem Hintergrund dieser Umwälzungen historiographische, philosophische und hagiographische Schriften mit unterschiedlichen Methoden analysiert. Anders als im gleichzeitig erscheinenden Band *Frauen und Geschlechter. Bilder-Rollen-Realitäten in den Texten antiker Autoren der römischen Kaiserzeit* werden hier die Beiträge in chronologischer Reihenfolge präsentiert. So können Wandel und Konstanz in der Übergangszeit gut verfolgt werden.



ISBN 3-205-77507-4
ISBN 978-3-205-77507-2
http://www.boehlau.at
http://www.boehlau.de